This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Library
of the
University of Wisconsin

L'ANCIENNE

ET LA

NOUVELLE PHILOSOPHIE

A LA MÊME LIBRAIRIE

DU MÊME AUTEUR :

LA SOCIOLOGIE, ESSAI DE PHILOSOPHIE SOCIOLOGIQUE,
2e édition, 1886.

1 volume in-8° de la *Bibliothèque scientifique internationale*,
cartonné à l'anglaise, 6 fr.

L'ANCIENNE

ET LA

NOUVELLE PHILOSOPHIE

ESSAI

SUR

LES LOIS GÉNÉRALES DU DÉVELOPPEMENT DE LA PHILOSOPHIE

PAR

E. DE ROBERTY

PARIS

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1887

Tous droits réservés.

127853
APR 7 1909
BE
.R54

AVANT-PROPOS

Le livre que je soumets aujourd'hui au jugement du public est la première partie d'un vaste travail dont j'ai depuis longtemps conçu le plan et qui doit comprendre six parties distinctes : *L'Ancienne et la nouvelle philosophie*, *L'Inconnaissable*, *L'Hypothèse en philosophie*, *Les Sciences abstraites*, *Les Philosophies particulières des sciences abstraites*, *La Philosophie générale des sciences*. Ce plan qui embrasse l'ensemble du problème philosophique s'impose, sous une forme ou sous une autre, aux penseurs contemporains. Mais de pareilles entreprises pouvant facilement remplir la vie d'un homme sont rarement menées à terme, et je n'ai guère l'espoir d'exécuter dans tous ses détails le programme que je me suis tracé.

L'idée fondamentale qui m'a guidé peut se résumer en peu de mots.

La philosophie est un fait concret qui n'appartient exclusivement ni à la biologie ni à la sociologie et dont les éléments constituants doivent être étudiés

par les deux sciences à la fois. Tant que le côté sociologique reste à l'état d'inconnue, l'évolution de la philosophie sera un problème sans solution possible.

Dans le volume qu'on va lire, j'ai essayé de démontrer cette thèse et de dégager cette inconnue. Peut-être trouvera-t-on quelques-unes des propositions que j'y défends par trop élémentaires ; ce sont celles auxquelles je tiens le plus, car ce sont les propositions élémentaires qui doivent être placées les premières en dehors de toute contestation.

L'ANCIENNE

ET

LA NOUVELLE PHILOSOPHIE

PREMIÈRE PARTIE

LES DONNÉES HISTORIQUES

CHAPITRE PREMIER

LE POINT DE VUE HISTORIQUE. LE MATÉRIALISME

1. De même que la science, l'art, le métier, c'est-à-dire les diverses branches du savoir; de même que la religion, le mysticisme, la superstition, c'est-à-dire tous les degrés de l'ignorance, la philosophie constitue, au point de vue historique, un produit de la culture humaine, par conséquent un des objectifs multiples d'une science particulière, la sociologie. Le passé de la philosophie peut donc être un sujet d'études fructueuses, à condition de ne pas franchir les limites de la science spéciale et de ne pas recourir aux méthodes propres aux autres domaines scientifiques.

Connaître scientifiquement le passé de la philosophie, c'est l'apercevoir comme nous apercevons n'importe quel fait du développement social, une coutume populaire, une disposition législative, un rapport économique, un phénomène littéraire, politique ou industriel. Une pareille connaissance consiste dans l'appréciation des antécédences et des conséquences, dans la détermination des conditions qu'on désigne ordinairement sous les noms de causes et d'effets. On découvre et l'on établit ainsi, et par le même procédé analytique, les relations constantes et nécessaires entre les faits déjà accomplis, déjà devenus historiques.

Des difficultés méthodologiques de toute nature, dont l'*Etude de la sociologie* de Spencer ne donne qu'une idée très imparfaite et dont la solution est réservée à l'avenir, entourent de tous côtés celui qui étudie la sociologie ; elles se dressent évidemment aussi devant l'historien de la philosophie. Ces difficultés sont de deux ordres. Les unes viennent de l'objet lui-même, qui ne se prête pas aux moyens les plus sûrs et les plus simples d'investigation, à la perception directe, à l'observation et à l'expérimentation, et exigent l'application des procédés détournés de la description scientifique. Les autres, ce sont les plus nombreuses et les plus importantes, ont leur source dans les rapports entre l'investigateur et les questions qu'il examine. Pour les écarter, une attention extrême et de longs efforts sur soi sont indispensables ; il faut, de toute nécessité, se faire à une discipline mentale qui permette à la pensée de s'abstraire momentanément de ses propres résultats, sans tomber dans le grave défaut d'un indifférentisme moral.

On n'a commencé à s'occuper sérieusement de l'histoire de la philosophie que depuis notre siècle, qui est, en général, un siècle de réveil de ce qu'on appelle le « sentiment historique » ; mais toutes les tentatives faites jusqu'à présent sont restées et restent parfaitement stériles. Outre

les défauts généraux des recherches historiques qui dépendent des causes que je viens d'indiquer, l'étude du passé de la philosophie s'est placée dès l'abord sur une fausse route, parce qu'elle est tombée dans les mains non d'historiens, mais de philosophes fondateurs d'écoles ou disciples de systèmes déjà existants. Les philosophes n'ont pas pu éviter l'immense faute qui consiste à juger les opinions des prédécesseurs, en se plaçant au point de vue de ses propres conceptions, et leur profonde partialité, souvent tout à fait inconsciente, n'était que masquée par des phrases plus ou moins heureuses sur la valeur relative et la portée historique des étapes précédentes de développement. Ces fausses histoires ont même dépassé, en esprit anti-scientifique, les anciens essais de Bacon, de Locke, de Hume et de quelques autres qui se servaient de généralités psychologiques, c'est-à-dire d'hypothèses appartenant à une science non encore fondée, même de nos jours, pour juger le passé de la philosophie. Ce défaut capital est particulièrement frappant chez Hegel, qui, à côté des services réels rendus dans certaines questions spéciales de l'histoire de la philosophie, a contribué largement à embrouiller définitivement les choses. C'est lui, en effet, qui a mis en circulation la théorie profondément fausse du développement spontané de la philosophie suivant un plan déterminé, dont l'exécution graduelle correspondrait exactement au développement des conceptions philosophiques dans la logique pure, indépendante ici du temps [1].

Infiniment plus heureuse et surtout plus scientifique a été la tentative de Comte, qui a voulu soumettre le développement de la philosophie et de toutes les manifestations intellectuelles congénères à une même loi sociologique.

1. C. Göring, *System der Kritischen Philosophie*, 1875, tome I, p. 9, et Kirchmann, *Katechismus der Philosophie*, 1881, p. 15.

D'après le témoignage autorisé de J.-S. Mill, la généralisation de Comte (la loi des trois états) possède à un haut point l'évidence scientifique et jette une vive lumière sur les phénomènes historiques[1]. Mais une loi unique ne constitue pas une science et ne détermine pas sa méthode; il est donc tout naturel que le positivisme n'ait pu ni faire lui-même une histoire quelque peu satisfaisante de la philosophie, ni empêcher les écoles adverses de continuer à se livrer, dans ce domaine, aux considérations purement subjectives.

Si le passé de la philosophie nous présente une succession de faits qu'une science spéciale, la sociologie, doit étudier, il importe de remarquer qu'il ne peut, en aucun cas, appartenir aux investigations de la philosophie elle-même. Les investigations philosophiques sont, il est vrai, tout aussi intimement liées à l'ensemble du passé philosophique que le sont les recherches biologiques, par exemple, au passé de la biologie, mais de même que l'histoire de la biologie ne constitue pas une discipline biologique, l'histoire de la philosophie n'appartient pas aux disciplines philosophiques. La dépendance de l'état présent de telle ou telle science de son passé est une dépendance de caractère purement sociologique. Il peut, sans doute, être souvent utile au savant de connaître les divers degrés de développement par lesquels a cheminé la science dont il s'occupe, les transformations qu'elle a subies, les erreurs qu'elle a commises, mais ce n'est jamais là pour lui qu'une connaissance accessoire. De pareils faits font partie d'un tout autre ordre de phénomènes et doivent être étudiés au moyen d'une tout autre méthode. Cela est vrai pour toutes les sciences, cela est vrai aussi pour la philosophie et son histoire dont les voies ne coïncident pas dans tout leur parcours, et dont les analogies, lorsqu'elles se rencontrent,

1. *A system of Logic*, 1re édition, p. 586.

supposent nécessairement de la part de l'investigateur un changement de point de vue qui, de spécial, de sociologique, devient général, philosophique. Cette valeur secondaire de l'histoire de la philosophie pour les spéculations philosophiques a été parfaitement comprise par un des plus nobles penseurs de notre temps, si prématurément mort, Lange. En énumérant les conditions indispensables d'une saine culture philosophique, il remarque très justement que, dans un système rationnel d'éducation philosophique, l'étude de l'histoire de la philosophie ne doit avoir que la troisième ou quatrième place. Si l'on donne, dit-il, comme cela se fait habituellement, à l'histoire de la philosophie le premier ou plutôt l'unique rang, acceptant avec cela tel ou tel système, l'histoire de la philosophie devient une pure fantasmagorie. Les formules dont les anciens penseurs revêtaient leurs conceptions du monde et de ses phénomènes perdent ainsi leur sens réel, car elles sont arrachées du terrain scientifique sur lequel elles ont poussé [1].

2. Après avoir montré le caractère sociologique de toute étude scientifique du passé de la philosophie, après avoir indiqué ainsi les limites du sujet de ce travail, je vais exposer les aperçus auxquels amène l'examen du grandiose tableau de l'histoire de la pensée. Les détails particuliers de ce tableau, quoique le plus souvent fort intéressants et fort instructifs, seront nécessairement négligés ; je concentrerai mon attention sur un petit nombre de grands faits marquant les principales étapes parcourues par la philosophie. Je m'arrêterai devant les principaux nœuds des directions nombreuses et constamment entrecroisées par lesquelles a cheminé le développement des systèmes philosophiques, et qui ont servi de canevas aux dessins infini-

1. *Histoire du matérialisme*, 1879, tome II, p. 144.

ment variés, imaginés par une longue série de générations en quête d'une conception harmonique de l'univers ; j'espère ainsi pouvoir dégager un petit nombre de relations générales et constantes, de la masse des conditions secondaires auxquelles se soumettait le travail intellectuel des penseurs. Je prie le lecteur de ne pas oublier que dans cette partie de mon travail, je me trouve dans le domaine d'une science particulière, par conséquent dans un domaine où l'hypothèse est un procédé habituel et utile pour découvrir la vérité, car ici le caractère spécial et concret des phénomènes assure toujours la possibilité d'une vérification. Les lois que je recherche peuvent donc n'avoir qu'une portée hypothétique au plus haut point, sans enlever à ma tentative toute valeur scientifique. Mon but principal est d'établir solidement les relations qui existent entre les conceptions anciennes et la philosophie scientifique qui se développe de nos jours, mais je dois naturellement consacrer une large place aux rapports de la philosophie du passé avec la science, en entendant, par le mot science, toutes les branches spéciales du savoir déjà constituées ou en voie de constitution. C'est dans ces rapports qu'il faut, à mon sens, chercher l'explication de la genèse de la philosophie des sciences.

3. Un mot encore. Je suis profondément convaincu — et j'expliquerai plus loin les raisons de cette conviction — que la philosophie des sciences est une œuvre qui appartient à l'avenir ; notre temps ne peut avoir que des *systèmes* philosophico-scientifiques. Chaque époque doit avoir sa ou ses conceptions du monde ; notre époque, à nous, ne peut devancer la quantité de savoir qui lui est échue. Mais cette quantité n'est pas encore suffisante pour fonder la philosophie des sciences, pour établir un total dans lequel aucun facteur important ne serait omis. Dans l'ordre de la philosophie pure, nous devons donc nous contenter du posi-

tivisme, du criticisme ou de quelque autre parmi les formes assez nombreuses de philosophie scientifique contemporaine ; le choix entre elles dépend naturellement du degré de préparation personnelle. Notre temps a un autre problème encore ; il a fondé une nouvelle science spéciale, la sociologie, et à cette science appartient l'histoire des destinées de la philosophie. La sociologie prépare ainsi, à un double point de vue, la voie à la philosophie des sciences. En premier lieu, elle termine le cycle du savoir positif, et permet, pour la première fois, de concevoir une philosophie des sciences ; en second lieu, elle établit une relation de causalité entre les explications philosophico-scientifiques existantes et les facteurs qui ont déjà agi dans le passé. Elle montre la même causalité relativement aux anciens types de la pensée philosophique, et indique ainsi les conditions indispensables pour l'apparition d'un type nouveau. Mais là se borne son rôle ; par elle-même et prise à part, elle n'est pas plus capable de créer une philosophie des sciences que les sciences spéciales, depuis la mathématique jusqu'à la psychologie, ne l'étaient de donner une conception complète du monde.

4. Dès le début de la civilisation européenne, à la faible lueur du savoir primitif, apparurent quelques éléments d'une conception du monde qui devait remplir l'histoire du bruit de ses luttes et de ses triomphes, et acquérir plus tard une grande et importante situation. L'école physique ou ionienne ouvre une longue succession de faits intellectuels analogues et de procédés semblables, tendant à l'interprétation de l'ensemble des phénomènes cosmiques. Identiques étaient, en effet, les moyens employés, mais différents, par la qualité et la quantité, les matériaux auxquels ils ont été tour à tour appliqués ; ces matériaux, ce sont nos idées sur le monde, l'homme et leurs rapports réciproques. A l'époque éloignée de Thalès, d'Anaximandre,

d'Anaximène, d'Héraclite, ces idées étaient loin de cadrer avec le savoir positif, tel que nous le comprenons maintenant ; aucune science exacte n'était encore constituée, aucune de ces méthodes spéciales dont l'ensemble forme ce qu'on appelle la méthode expérimentale, n'était trouvée. Le vide n'était rempli, et encore n'est-ce que dans les cas les plus favorables, que par une vague tendance vers l'étude de la réalité, telle que nos sens la perçoivent directement et sans contrôle. La conception du monde des premiers matérialistes, en définitive, et au point de vue de la science contemporaine, est une ignorance de ce monde (1) [1].

Telle était la philosophie des Ioniens et de leurs successeurs immédiats, les fondateurs de l'atomisme, Leucippe et particulièrement Démocrite, qui marque, avec son célèbre contemporain Hippocrate, l'époque la plus florissante du matérialisme grec (2). C'est vers cette même époque qu'apparaît et se développe une variété particulière de matérialisme, celle qui s'efforce d'expliquer l'infinie diversité des phénomènes naturels par un petit nombre de propriétés simples et générales. Sans doute, tous les matérialistes anciens, sans exception, étaient dans cette voie, mais seule l'école pythagoricienne qui dégénéra du reste bientôt en une secte demi-religieuse, donna, comme on sait, à cette tendance générale une forme spéciale, la réduction de toutes les propriétés naturelles aux propriétés de nombre et d'étendue. Plus tard, au fur et à mesure du développement des sciences particulières, cette direction mathématique s'empara de plus en plus du matérialisme et devint à ce point caractéristique, que Littré a pu, très légitimement, définir le matérialisme comme « une erreur de logique qui consiste à expliquer certains phénomènes s'accomplissant d'après des lois plus particulières à l'aide de celles qui

1. V. les notes à la fin du volume.

servent à relier entre eux des phénomènes d'un ordre plus général ; ce qui est une sorte d'importation dans une science plus complexe des idées appartenant à une science moins compliquée [1] ».

La philosophie, dont nous venons de citer les principaux représentants dans la plus haute antiquité, ne s'arrête pas à son premier épanouissement, et au IIIe siècle avant J.-C. elle apparaît de nouveau avec un grand éclat dans l'école si influente et si longtemps célèbre d'Épicure. Le matérialisme des épicuriens dans l'une de ses parties, dans l'éthique vers laquelle se dirigeaient ses principaux efforts, était, il est vrai, quelque peu teinté d'idéalisme ; en revanche, l'action du matérialisme sur les autres écoles, et principalement sur les péripatéticiens, était considérable. Nous le voyons par l'exemple des disciples d'Aristote, Dicéarque et Aristoxène, et plus tard par l'exemple de Straton de Lampsaque, dont les tentatives de réforme des doctrines aristotéliciennes dans le sens matérialiste, ne furent pas sans succès et méritent attention. C'est vers cette époque que se produit un fait de haute importance dans l'histoire de la philosophie : la première division du travail entre les philosophes et les investigateurs des diverses branches des connaissances qui commençaient à s'individualiser, la mathématique, la mécanique, la physique. Pendant la longue période de la domination romaine, durant laquelle la philosophie manqua complètement d'originalité, ce fait acquit une importance vraiment décisive.

Les destinées ultérieures du matérialisme sont bien connues de tout le monde. Rien à dire du moyen âge, qui fut une longue nuit ; de la Renaissance qui recommence le défrichement du terrain intellectuel devenu une jachère morte ; inutile de citer les rares traces de doctrines matérialistes dans les œuvres des Pères de l'Église, dans les

1. *Dictionnaire de la Langue française*, art. Matérialisme.

auteurs arabes, chez quelques penseurs isolés comme Nicolas d'Autrecours, l'espagnol Louis Vivès, le suisse Conrad Gessner, les italiens Pomponace et G. Bruno, d'autres encore qui se couvraient de la théorie de la « double vérité », la vérité philosophique et la vérité théologique, imaginée par les libres penseurs d'alors. Il nous suffira d'indiquer les tentatives plus sérieuses et plus originales qui apparaissent au XVIIe siècle avec Hobbes en Angleterre, avec Gassendi en France. Généralement on date, il est vrai, la philosophie des trois derniers siècles qu'on appelle nouvelle, par opposition à l'ancienne séparée d'elle par la scholastique du moyen âge, de l'apparition de Bacon et de Descartes, deux grands noms qui appartiennent, eux aussi, au XVIIe siècle. De Bacon, la filiation habituelle conduit à Hobbes, à Locke et aux matérialistes français du XVIIIe siècle qui sont les prédécesseurs immédiats et directs du matérialisme contemporain ; l'autre série part de Descartes, passe par Spinosa et Leibnitz pour aboutir à Kant, à Schelling, à Fichte. Mais l'arbitraire d'une pareille disposition n'a pas besoin de démonstration. Par son appel convaincu à l'étude de la nature extérieure, par sa superbe tentative de rénovation des méthodes scientifiques, Bacon a certes exercé une grande influence sur le matérialisme des XVIIe et XVIIIe siècles ; mais Descartes aussi, ce Janus de la nouvelle philosophie, qui se tournait d'un côté vers l'idéalisme, et de l'autre, comme on ne l'a vu que plus tard, vers le matérialisme, n'a pas peu contribué à développer la tendance aux explications exclusivement mécaniques ou même mathématiques. Il est donc clair que nous avons affaire ici à un ordre particulier de doctrines mixtes.

Quoi qu'il en soit, le mérite d'avoir rattaché directement le fil des interprétations matérialistes, à peu près perdu pendant la période du moyen âge sous l'influence du fanatisme et de l'ignorance, appartient incontestablement à

l'adversaire de Descartes, à Gassendi, et avec lui au contemporain de Bacon, à Hobbes. De là commence le développement rapide et parfois brillant du matérialisme, qui trouva immédiatement d'amples matériaux pour ses constructions dans les grandes découvertes scientifiques des XVIe et XVIIe siècles.

Ces découvertes avaient exclusivement trait au monde inorganique et aboutirent à la constitution définitive des sciences correspondantes, la mathématique, la mécanique (l'astronomie), la physique et, un peu plus tard, la chimie. Le matérialisme enfonça ses racines dans ce terrain enrichi par les erreurs qui s'accumulaient constamment et se corrigeaient sans cesse, et ne l'abandonna plus; son développement ultérieur devint parallèle au développement des connaissances d'ordre inorganique. Il n'est pas sans intérêt de remarquer qu'il s'est produit ici encore, et cela dès le seizième siècle jusque vers le milieu du dix-huitième, un fait intéressant que nous avons vu dans l'antiquité, avant l'école d'Alexandrie : la concentration dans les mêmes mains des études philosophiques et des études scientifiques spéciales. Cette absence de division du travail s'explique, pour la période ancienne, par l'extrême pauvreté du savoir exact; pour la période moderne, il faut en chercher les causes plutôt dans l'épuisement de la philosophie qui se contentait de restaurer, avec plus ou moins de succès, les diverses formes de la pensée antique. Ce n'est que depuis le milieu du siècle dernier que la philosophie, prenant de nouveau le caractère d'une spécialité à part, produit des systèmes originaux; mais, comme nous le verrons, cette originalité était illusoire, et le vif éclat de la philosophie ne présentait qu'un symptôme de crise, de terminaison d'une phase de développement complètement parcourue.

Après Hobbes et Gassendi qui furent tous deux des savants, l'un dans le domaine de la mathématique et des

sciences politiques, l'autre dans le domaine de la mathématique et de la physique, le matérialisme recrute régulièrement un grand nombre de spécialistes dans toutes les branches du savoir, mais particulièrement dans les branches physico-mathématiques. Il n'atteint pourtant son apogée qu'au XVIIIe siècle, lorsque les plus grands penseurs s'en déclarent hautement les partisans; il jette alors le masque de l'hypocrisie religieuse et politique et devient, comme dans l'antiquité, une doctrine non seulement philosophique, mais encore morale, pratique et sociale, embrassant les deux pays les plus avancés, la France et l'Angleterre. L'Angleterre qu'on peut considérer comme la terre classique du matérialisme contemporain et qui, en tout cas, en a été le berceau, n'a guère produit, au XVIIIe siècle, que Hartley, l'un des fondateurs de la psychologie basée sur la doctrine de l'association des idées, et l'illustre chimiste Priestley, tous deux conciliant leur matérialisme avec la religion, quelquefois même avec une étroite théologie. Bien plus nette et plus hardie fut la philosophie matérialiste en France; elle y devient un système régulier et rayonne de là, comme d'un foyer central, dans les pays les plus éloignés et les plus arriérés.

Le milieu intellectuel français, complètement déblayé par le scepticisme de Montaigne, de La Mothe Le Vayer et de Bayle, admirablement préparé par les conceptions mécaniques de Descartes et de Gassendi, était au plus haut point favorable à la culture des sciences et au développement du matérialisme. Voltaire et les encyclopédistes, les hommes politiques et les économistes, un nombre considérable de mathématiciens et de naturalistes, enfin une masse d'écrivains de tous ordres, appartenaient à cette conception qui chassait de la nature le surnaturel et ramenait toutes les explications aux propriétés physico-chimiques. En dehors de ces dilettanti, des éclectiques qui combinaient roitement les thèses purement matérialistes avec les

doctrines contraires de l'idéalisme, des juste-milieux du sensualisme, en dehors des adeptes conscients et inconscients, le matérialisme du XVIIIe siècle avait ses pontifes reconnus. C'était surtout La Mettrie, si décrié de son temps, et plus tard d'Holbach ; à côté d'eux, quoique non sans réserves quant au caractère plus général de leur évolution philosophique, et surtout quant à leurs tendances sensualistes, d'Alembert et Diderot, puis Maupertuis, Helvétius, Robinet et des dizaines d'autres, moitié matérialistes, moitié sensualistes.

5. Tel le matérialisme se présentait au XVIIIe siècle en France et en Angleterre, tel il est apparu plus tard au milieu de la civilisation plus avancée de notre temps. Son terrain s'est élargi, il s'est enrichi d'un grand nombre de données du domaine des sciences inorganiques aussi bien que de celui des sciences biologiques, mais cela ne lui a nullement fait modifier sa méthode, chercher d'autres issues ou simplement approfondir ses principes fondamentaux. « Dans le matérialisme français, tel qu'il s'est exprimé dans le *Système de la nature* de d'Holbach, dit très justement Lange, nous sommes arrivés au faîte et en même temps aux limites extrêmes du matérialisme..... Depuis, des preuves nouvelles et de nouveaux points de vue ont été trouvés en grand nombre ; mais le cercle des doctrines fondamentales est resté ce qu'il était déjà du temps d'Epicure et de Lucrèce. »

Nous nous bornerons à cette indication relativement au matérialisme contemporain dont tout le monde connaît les doctrines et les principaux représentants, la philosophie matérialiste étant peut-être la plus répandue de toutes parmi les classes éclairées. Remarquons pourtant, en terminant, cette particularité, intéressante au point de vue sociologique, que c'est en Allemagne que nous trouvons présentement le grand centre du matérialisme. Nous y

rencontrons les noms fort connus de Feuerbach, de Strauss, de Vogt, de Moleschott, de Büchner, sans compter une pléiade de savants illustres rappelant fort par leur inclination pour la philosophie, la philosophie matérialiste surtout, les naturalistes anglais et français du siècle dernier. Ce fait démontre clairement que la philosophie dans ses différentes formes est un coefficient de la culture générale qui se transforme régulièrement en même temps que toutes les autres conditions de civilisation dont il dépend. Ce n'est pas le matérialisme seul, en effet, qui s'est épanoui de notre temps sur la terre allemande, naguère si réfractaire à cette direction de l'esprit ; l'idéalisme s'y est répandu d'une façon non moins remarquable, et le kantisme, qui semblait épuisé, renaît sous une autre forme. Le flot du développement philosophique suivait évidemment de près le flot du développement scientifique, politique et social, il est donc naturel qu'ils aient atteint presque simultanément un pays resté en arrière d'un siècle en matière de culture générale.

Telles sont les données principales de l'histoire apparente du matérialisme. Quant à son histoire intime, elle est pleine d'intérêt, car elle explique plus d'un trait de l'état mental des sociétés les plus civilisées ; mais je ne m'en occuperai pas ici. Il me suffira, pour le but que je me propose, de quelques remarques générales sur la conception matérialiste du monde, envisagée au point de vue de la sociologie et de la méthode de description analytique qui appartient aux phénomènes les plus spéciaux et les plus complexes.

A cet égard, il ne me paraît pas pouvoir exister deux opinions divergentes. Dans tout le passé de l'humanité, nous ne rencontrons qu'un seul procédé de conception ou d'interprétation du monde ; en l'absence de connaissances positives, les solutions hypothétiques sont seules possibles. Il suit de là que le caractère hypothétique appartient nécessairement à toute philosophie du passé, et l'histoire du

matérialisme confirme pleinement une pareille conclusion. A quelque moment de son évolution et dans quelques conditions que nous l'examinions, nous trouvons le matérialisme à l'état de combinaison d'hypothèses ou de suppositions relatives non à telle ou telle catégorie de phénomènes, ce qui est le propre de la science particulière, mais à toutes les catégories, considérées dans leur ensemble. La série d'hypothèses qui résume les innombrables systèmes matérialistes a varié plus d'une fois, mais ces variations ne portaient que sur la quantité, allongeant ou raccourcissant la série, laissant disparaître des thèses évidemment contraires aux faits connus, introduisant des suppositions nouvelles plus conformes aux résultats acquis par la science positive. Qualitativement, le matérialisme n'a subi aucune modification ; ses hypothèses ont toujours été construites d'après un même modèle et appartenaient toujours au même type. Elles se distinguent de toutes les autres non pas tant par leur tendance à réduire tous les phénomènes à un phénomène unique, toutes les propriétés à une même propriété, que par cette particularité, qu'elles sont puisées dans le domaine des sciences inorganiques. L'hypothèse scientifique réduit, elle aussi, les phénomènes les uns aux autres, mais elle se renferme strictement dans le cercle des phénomènes similaires. En franchissant ce cercle, l'hypothèse cesse d'être scientifique, en interprétant les phénomènes de tous ordres par les phénomènes inorganiques, elle devient matérialiste.

Notons encore un point curieux de l'histoire du matérialisme. Dans son développement, il s'est conformé très strictement, en apparence, à la marche générale des connaissances humaines : des questions cosmologiques il a passé peu à peu aux questions anthropologiques. Mais ici l'attendaient à chaque pas de nombreux déboires ; les succès des sciences d'ordre supérieur portaient un coup mortel aux prétentions d'expliquer le monde au moyen de l'hy-

pothèse si simple et si primitive du matérialisme. La part de vérité que renferme la philosophie matérialiste — sa croyance, puisée dans l'étude du domaine inorganique, à la régularité des phénomènes de tous ordres, — est démontrée présentement d'une façon irrécusable par les sciences supérieures qui se sont constituées ; la part d'erreur apparaît avec plus d'évidence qu'à l'époque où les sciences supérieures étaient entourées encore de profondes ténèbres. On s'aperçut bientôt, comme le remarque très justement M. Wyrouboff[1], « que la conception de la nature n'était qu'une partie de la conception du monde, la seconde partie est la conception de l'homme et des sociétés au milieu desquelles il vit ; or, cette seconde partie, la plus importante pratiquement, puisqu'elle touche aux questions de tous les jours, le matérialisme la laissait dans l'ombre. Comment pouvait-il expliquer au moyen des atomes les phénomènes les plus complexes, les plus variables de la vie ? » De l'avis d'un autre penseur, M. Lange, le matérialisme meurt de sa mort naturelle, parce que la loi de causalité rend désormais inutiles les pénibles efforts intellectuels, en d'autres termes, parce que le monde et ses phénomènes commencent à s'expliquer sans qu'il y ait besoin de faire intervenir l'hypothèse matérialiste.

1. *Philosophie positive*, t. XXII, p. 38.

CHAPITRE II

L'IDÉALISME

1. Le matérialisme qui, à plus d'une reprise, a dominé la philosophie et qui constitue présentement une des doctrines les plus répandues et les plus populaires, n'a pourtant jamais été l'unique conception du monde. A côté de lui, parfois étouffant sa voix, de nombreuses doctrines opposées se faisaient entendre, et le problème d'une description scientifique consiste justement à ramener cette variété de manifestations intellectuelles à quelques types généraux et caractéristiques.

Un grand nombre d'historiens considèrent le matérialisme comme le premier et le plus solide échelon de la philosophie. Sans nier qu'il se soit écarté moins que toute autre doctrine, des exigences du bon sens, et qu'il semble, par cela même, se rapprocher davantage des conceptions philosophiques contemporaines, je ne vois pas de raisons suffisantes pour admettre sa priorité chronologique. La théorie de l'apparition simultanée des directions fondamentales de la pensée me paraît plus vraie, logiquement et historiquement; logiquement, car il est de l'essence même de l'hypothèse d'aboutir rapidement à la nécessité d'une explication au moyen de causes diverses et souvent

contraires ; historiquement, parce que la priorité du matérialisme n'est qu'une supposition qui, dans les cas où elle se vérifie, montre une trop rapide succession de conceptions opposées, pour qu'on puisse établir entre elles une filiation historique. Ainsi, quant au cycle de développement sur lequel nous avons particulièrement insisté, les premiers vestiges d'une hypothèse anti-matérialiste se rencontrent bien avant la systématisation de Démocrite. Les données qui ont produit plus tard l'idéalisme étaient déjà largement répandues dans les spéculations philosophiques des éléates et des pythagoriciens ; plus tard, les sophistes, parmi lesquels se détache la grande figure de Socrate, agissent dans le même sens.

Dans Socrate, la réaction contre le naturalisme ionien est très apparente ; aux hypothèses heureuses de la nécessité des phénomènes et de l'immuabilité de leurs lois, il substitue d'autres hypothèses empruntées au domaine psychologique et social. Il oppose à l'une des moitiés de la nature l'autre sur laquelle il construit son système, conservant le même procédé d'explication des phénomènes, le procédé de l'hypothèse invérifiable ; dans ces conditions, il ne pouvait éviter le retour à la forme tout à fait primitive de l'idéalisme, à l'anthropomorphisme qu'il combine avec le spiritualisme, c'est-à-dire avec un idéalisme intimement lié aux interprétations anthropomorphes de la nature, et ayant une hypothèse dualistique à la base de ses doctrines psychologiques. En un mot, pendant que les anciens matérialistes construisaient leurs hypothèses sur d'insuffisantes données empruntées à l'observation du monde inorganique, Socrate et les premiers idéalistes recouraient à des hypothèses analogues qu'ils appuyaient sur des données plus insuffisantes encore, puisées dans le vaste domaine des faits hyperorganiques, des faits intellectuels et sociaux. Les uns joignaient à l'ignorance des lois réglant la marche des phénomènes inorganiques,

l'ignorance complète de tous les ordres de propriétés plus complexes, les autres, sans mieux connaître ces dernières, ignoraient systématiquement les propriétés plus simples. La voie suivie était la même ; seulement les matérialistes prenaient pour point de départ de leurs spéculations les observations les plus précises parmi celles qui existaient alors et dont quelques sciences inférieures, mathématique, mécanique, physique, allaient sortir un peu plus tard ; les idéalistes, au contraire, partaient d'observations superficielles sur des phénomènes qui n'entraient pas encore dans le cadre du savoir positif et n'ont pu être distribués que de nos jours dans diverses sciences spéciales, la biologie, la psychologie, la sociologie.

On voit ainsi que, dès l'origine, le matérialisme se tournait exclusivement vers une partie de la nature, vers la nature inanimée, d'où résultait nécessairement une fausse conception et de l'ensemble et de la partie ; que, d'autre part, l'idéalisme, s'emparant du bout opposé de la chaîne des phénomènes observables, s'enfermait dans le cercle étroit de nos conceptions individuelles et sociales, qui devint de la sorte un cercle vicieux. Les antiques idéalistes sont, sous ce rapport, absolument typiques. Les questions d'éthique, la théorie de la connaissance, un mélange bizarre de problèmes psychologiques et politiques, tantôt pratiques, tantôt théoriques, — voilà ce qui constitue principalement leur conception, qu'ils appliquent, sans hésiter, au monde objectif. Depuis Socrate et Platon jusqu'à Hegel et Schopenhauer, l'idéalisme n'a jamais pu se défaire de cette tache originelle.

2. Trois noms sont habituellement cités, et à très juste titre, comme représentant les trois variétés principales de la doctrine idéaliste.

Nous avons déjà indiqué Socrate. Sa philosophie pratique est un idéalisme qui n'a pas encore complètement

conscience de lui-même, qui ne s'est pas encore tout-à-fait débarrassé de l'influence des doctrines contemporaines d'un tout autre genre. Dans sa théorie de la connaissance, à laquelle adhèrent jusqu'à un certain point les cyniques, les mégariens et les stoïciens, l'aveu du caractère relatif de nos conceptions des choses apparaît clairement ; nous y voyons cette dépendance des représentations générales à l'égard des représentations particulières qui fait la base de la célèbre théorie du nominalisme. La théorie de la généralisation, ou, en d'autres termes, l'explication de l'importante opération psychologique au moyen de laquelle les perceptions sensorielles aboutissent à une conception symbolisée par des paroles, constitue l'une des principales suppositions philosophiques de l'idéalisme ; il n'est donc pas étonnant que ce soit cette hypothèse qui différencie ses diverses directions.

Déjà le disciple de Socrate, Platon, apporte une thèse nouvelle et originale qui imprime à sa conception un cachet spécial, et devient le caractère propre de l'idéalisme pur, de l'idéalisme classique ; cette théorie, connue plus tard sous le nom de *réalisme,* donnait à l'idée le pas sur la chose, sur le fait d'observation. Les idées seules sont réelles ou du moins suffisamment réelles pour être le résultat final d'un effort digne de l'esprit humain — tel est le point de départ de la philosophie platonicienne, dont l'absurdité ou plutôt la grossière erreur n'est qu'apparente, car ce point de départ se trouve en relation intime avec les doctrines ultérieures, et notamment avec la doctrine de la prééminence du sujet sur l'objet. Ce n'est donc pas ce trait particulier de l'idéalisme qu'on peut lui imputer à crime, de même que le trait contraire, la prévalence de la certitude objective, ne saurait légitimer l'orgueil du matérialisme ; les deux philosophies pèchent en cette question fondamentale contre la méthode, contre cette condition nécessaire de la découverte de la vérité qui exige que les

suppositions de notre esprit ne franchissent pas les limites dans lesquelles leur vérification est possible, et n'embrassent pas toutes les catégories de phénomènes indistinctement. Il suit de là, que les deux hypothèses, l'hypothèse platonicienne et l'hypothèse matérialiste, peuvent discuter leur valeur relative dans le domaine de la science spéciale, de la psychologie à laquelle elles appartiennent exclusivement, mais que transportées dans le domaine de la philosophie, c'est-à-dire appliquées à l'ensemble des phénomènes, elles sont également fausses, également arbitraires.

Le troisième grand penseur de l'idéalisme est Aristote qui lui donne un nouvel aspect. Le puissant esprit de l'illustre stagirite ne se contente plus de la conception de Platon, étroite, malgré son apparente envergure. Il accepte d'autres hypothèses et souvent des hypothèses tout à fait contraires, d'où l'impression d'éclectisme qui frappe tout penseur étudiant la philosophie aristotélicienne concurremment avec d'autres philosophies contemporaines. Pourtant ce n'est pas là cet éclectisme impuissant et stérile qu'on rencontre si souvent aux époques de décadence, et qui n'exprime que la lassitude de la pensée, l'incapacité de créer du nouveau ; ce n'est pas cette tentative illusoire de l'esprit, écrasé par le poids des problèmes et des solutions accumulées, qui consiste à combiner mécaniquement les hypothèses, à les construire en parallélogramme pour en déduire la résultante. De pareilles illusions sont le lot des médiocrités, et Aristote a dominé de haut la pensée de son temps, occupant dans l'antiquité la place que Bacon a occupée au XVIIe siècle et que Comte occupe de nos jours. L'éclectisme aristotélicien cotoie déjà de près l'encyclopédisme, d'aussi près du moins que le permettait l'état du savoir positif d'alors ; cet éclectisme tend manifestement à embrasser, au moyen d'une méthode unique, l'ensemble des phénomènes observés. Ce trait est sans doute, dans un certain sens, commun à toutes les philosophies : elles

n'existent toutes qu'à la condition d'établir une conception homogène; mais tandis que la plupart de ses prédécesseurs n'aboutissaient à l'unité que par la simple affirmation de l'absolue vérité de l'hypothèse choisie, à l'égard de tous les ordres de phénomènes, indistinctement, Aristote a le sentiment, quoique vague encore, de la possibilité, de la nécessité même d'une unité moins métaphysique, d'une unité découlant naturellement de l'identité de méthode dans les sciences et la philosophie. De là sa constante préoccupation de déterminer les vrais procédés de la spéculation scientifique, de là sa tendance très caractéristique à appliquer ses hypothèses à toutes les branches spéciales du savoir; de là, enfin, ses inconséquences dans la solution des questions particulières, aussi bien que dans la solution des questions générales.

Aristote se contredit infiniment plus que Démocrite et Platon dont il examine les systèmes, inclinant vers Platon dans sa *première* philosophie, celle qu'on a si heureusement appelée métaphysique, se rangeant à côté de Démocrite dans sa *seconde* philosophie, celle qui a un caractère plus spécial, plus scientifique. Par ce dualisme de sa conception Aristote rappelle beaucoup Descartes; chez tous les deux pourtant, dans les questions les plus importantes, l'hypothèse idéaliste prend le dessus sur les explications matérialistes; tous les deux doivent donc être classés parmi les idéalistes, non cependant sans faire observer qu'ils ont également droit de figurer parmi les représentants des systèmes mixtes.

Avant de quitter Aristote, notons en passant l'erreur répandue, d'après laquelle on lui attribue le mérite de la création de la métaphysique, en entendant par ce mot la philosophie première qui étudie les principes communs à tout ce qui existe, indépendamment et en dehors de tout savoir spécial. La métaphysique ainsi comprise existait bien avant Aristote; elle existe encore de nos jours, éla-

borant sans cesse des conceptions générales qui ne sont générales que de nom, car elles ne s'appuient que sur un nombre limité de départements du savoir ; le grand penseur grec n'a fait que lui marquer définitivement sa place à la tête de toutes les connaissances spéciales, et lui donner une terminologie plus exacte.

Après Aristote, l'idéalisme subit de nombreuses transformations, et prit des formes variées dont la plupart ne sont pas sans intérêt au point de vue sociologique. Ses extrêmes correspondaient parfaitement aux extrêmes dans lesquels donnait, tête baissée, la civilisation expirante du monde gréco-romain, et les élucubrations des néo-platoniciens et des néo-pythagoriciens sont trop évidemment le résultat d'une maladie sociale, pour avoir quelque intérêt au point de vue du développement progressif de l'idéalisme. En général, durant cette période qui embrasse plusieurs siècles, on ne trouve d'un peu saillant que la philosophie pratique des stoïciens, amalgame bizarre d'anthropomorphisme, de théologie, d'optimisme aristotélicien et d'hypothèses cosmogoniques, empruntées un peu partout, aboutissant, en fin de compte, à l'une des formes les plus répandues de l'idéalisme — au monisme panthéistique. Faible, théoriquement, le stoïcisme a eu, comme doctrine pratique, une immense influence. Ses racines les plus sérieuses étaient dans le domaine de l'éthique ; l'homme et ses devoirs moraux formaient le point de départ et le centre de toute la conception — c'est en cela justement qu'apparaît le profond idéalisme de l'école stoïque.

8. Le moyen âge appartient tout entier à la scolastique. Mais la scolastique était incontestablement une des nombreuses formes de l'idéalisme. Il est vrai que quelques historiens de la culture, Prantl[1], entre autres, refusent à la

1. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. II, p. 4.

scolastique tout droit de porter le titre de philosophie, n'étant en somme qu'un mélange de théologie et de logique. La remarque est très juste, mais toute la vieille philosophie, et particulièrement tous les systèmes idéalistes, peuvent être compris dans cette définition. La théologie, dans le sens le plus large du mot, constitue elle-même une conception du monde, une philosophie de degré inférieur ; façonnée par la logique et reliée à une théorie déterminée de la connaissance, elle se transforme nécessairement en métaphysique. Tel est le cas de la scolastique qui combinait très sincèrement d'abord, et plus tard hypocritement, en se couvrant de la doctrine de la double vérité, la logique et la théorie aristotélicienne avec des formes grossières, parfois même monstrueusement absurdes, de la théologie.

La scolastique offre d'ailleurs, pour l'histoire de la philosophie, un intérêt tout particulier, parce que c'est pendant son règne qu'apparaît, avec une singulière évidence, le lien qui existe entre tous les types de conceptions hypothétiques, et spécialement entre l'idéalisme et l'hypothèse qui détermine les conditions de nos connaissances. C'est justement à cause de l'insuffisance de leur bagage scientifique et philosophique, que les penseurs du moyen âge nous montrent directement, sans aucune des considérations imaginées plus tard, l'immense importance de la théorie de la connaissance pour un certain ordre de conceptions du monde. Toute la scolastique, si on la dépouille de ses étrangetés théologiques, se réduit à la lutte de deux hypothèses déjà connues de l'antiquité, mais que le moyen âge reprit en leur donnant les noms caractéristiques de *nominalisme* et de *réalisme ;* il semblait alors, comme il semble encore maintenant à certaines écoles philosophiques, qu'en possédant une théorie de la connaissance, on tient en main la clef d'une conception complète, homogène du monde.

Plus tard, dans une autre partie de ce travail, je mon-

trerai que la théorie de la connaissance ne peut, à aucun égard, être considérée comme une condition unique ou même primordiale pour la constitution d'une philosophie scientifique qui doit, tout au contraire, s'appuyer également sur toutes les parties du savoir humain. J'expliquerai, de plus, que la théorie de la connaissance, pour constituer une source féconde de spéculations philosophiques, doit quitter complètement, totalement le domaine de la philosophie où elle s'est toujours réfugiée, et rentrer dans le cadre précis de la science spéciale, à laquelle elle appartient de droit. Mais nous n'en sommes pas là présentement ; nous sommes encore en plein dans le passé de la philosophie, et nous devons remarquer que dans ce passé la question était envisagée tout autrement. Le sujet et les conditions lui permettant de connaître l'objet, ont toujours constitué le centre vers lequel gravitait l'idéalisme ; la question de la connaissance se résolvait nécessairement, en l'absence de données positives, par une série de conjectures. Ces dernières toutefois, ne conservaient que rarement, comme dans les meilleures parties de l'œuvre d'Aristote, une relation éloignée avec les conditions particulières des phénomènes correspondants. La plupart du temps l'hypothèse était posée d'emblée comme une généralité philosophique, et la question de la connaissance devenait une recherche oiseuse sur ce qui est réel et ce qui possède un degré supérieur d'existence, sur ce qui est inconditionnel et ce qui est absolu ; la théorie hypothétique de la connaissance se transformait ainsi invariablement en une théorie non moins hypothétique de la chose en soi. Ce trait général de l'idéalisme ne manque pas à la philosophie du moyen âge. Pourtant, c'est dans ce domaine que la scolastique mérite le moins le dédain dont on l'accable. Suffisamment garantie de la recherche de l'absolu dans l'ordre purement philosophique par ses croyances religieuses, elle a pu résister ici, jusqu'à un certain point, à la grande tentation à

laquelle sont exposés tous les idéalismes, de transformer l'hypothèse de la connaissance en une hypothèse sur l'essence intime des phénomènes. Elle a sans doute succombé à la longue, mais elle a du moins le mérite d'avoir posé les questions relatives aux hypothèses de la connaissance d'une façon plus simple et plus directe que la philosophie ancienne.

Sur le terrain de l'ignorance complète des faits psychologiques que l'idéalisme a toujours eu la tendance de généraliser prématurément, comme le matérialisme a eu la tendance de généraliser les phénomènes les moins connus du monde inorganique, la confusion des conditions subjectives et objectives était très naturelle. Cette confusion était parfois telle, que les éléments subjectifs étaient pris pour les faits objectifs, et l'être abstrait pour une existence concrète. Un pareil réalisme, qui avait trouvé son expression systématique dans la théorie des idées de Platon, a été l'hypothèse préférée pendant la première période de la scolastique ; cette hypothèse, il faut le reconnaître, correspondait admirablement à l'état des esprits d'alors, pleins d'une naïve croyance. Mais au fond de toute supposition indémontrable, gît un dualisme qui force tôt ou tard l'esprit à se jeter dans une supposition diamétralement opposée ; c'est, en effet, ce qui arriva à la doctrine platonicienne au moyen âge. Le nominalisme, ce descendant lointain de Socrate, apparaît d'abord comme une réaction naturelle, quoiqu'indécise encore, contre les exagérations du réalisme, ensuite, comme un résultat de l'étude d'Aristote et de la renaissance du matérialisme. Mais cette seconde hypothèse, donnant à l'existence concrète la première place et réduisant l'abstrait à l'état de simple procédé intellectuel, de condition purement subjective et formelle, acquit entre les mains des scolastiques un développement inconnu aux anciens.

A cet égard, le nominalisme des siècles suivants, ayant à

sa tête des hommes comme Occam, le « docteur invincible », est surtout intéressant; sous cette forme, l'idéalisme du moyen âge se relie déjà par mille liens invisibles aux divers courants de la pensée philosophique moderne. Son formalisme logique, l'exactitude, la minutie même de ses distinctions et de ses définitions, enfin sa lutte incessante avec le langage qui, « appartenant tout entier au peuple », devient par cela même le véhicule des préjugés et des erreurs, tout cela a déblayé la route à l'empirisme rationaliste des penseurs sensualistes de la France et de l'Angleterre, tout cela a contribué aussi à ranger le matérialisme, qui n'a jamais songé à élaborer une théorie de la connaissance, du côté de la théorie purement nominaliste.

En parlant de l'idéalisme du moyen âge, il est impossible de passer sous silence la philosophie arabe qui a eu, elle aussi, une influence considérable sur le développement de la scolastique. Cette philosophie, malgré ses nombreuses écoles, appartient tout entière au type philosophique que nous avons examiné tout à l'heure.

Composée de logique — de logique aristotélicienne presque exclusivement, — de néoplatonisme et de théologie sous la forme du monothéisme mahométan, la scolastique arabe ne se distingue de la scolastique chrétienne que par trois traits ayant entre eux les rapports les plus intimes : une plus exacte connaissance des sources de la pensée ancienne, un plus grand savoir positif, enfin un plus précoce développement de tendances au scepticisme. Ces traits expliquent la liberté des allures philosophiques chez les plus brillants représentants de l'idéalisme arabe, en particulier chez Averroës, dont les œuvres ont eu une si large part au mouvement intellectuel de l'Europe.

4. Nous nous sommes arrêté avec quelque insistance sur l'idéalisme du moyen âge, parce que cette période de son développement est, en général, très faussement appré-

ciée. On attribue couramment à l'influence des habitudes intellectuelles acquises pendant la domination de la scolastique, un grand nombre des déboires que l'idéalisme a rencontrés, et qu'il eût été plus juste d'expliquer par le caractère inhérent à ses conceptions. Les destinées ultérieures de l'idéalisme ont démontré, de la façon la plus évidente, que son irréparable stérilité ne tenait ni aux doctrines d'Aristote, ni aux philosophes scolastiques, et il est temps d'abandonner ces phrases vagues sur le caractère sophistique des vieilles philosophies qui ne trompent plus personne. Il n'y a, en effet, aucune raison valable pour mépriser un Protagoras, un Gorgias, un Origène, un Duns Scot, parce que nous connaissons maintenant leur profonde ignorance des phénomènes complexes de la psychologie et de la sociologie, ni de se prosterner devant Hegel, Schopenhauer ou même Kant, uniquement parce que l'insuffisance de leurs connaissances en ces matières est moins appréciable. L'ignorance qui caractérise la période philosophique actuelle, a trait en partie aux mêmes questions que l'ignorance des temps passés, en partie à des questions d'un autre ordre, mais elle aboutit à un résultat identique, à la construction d'hypothèses qui embrassent à la fois le connu et l'inconnu et sont, par conséquent, arbitraires et invérifiables.

Dans les deux cas, dans la métaphysique du passé et dans la métaphysique du présent, l'esprit humain, même en obéissant aux meilleurs côtés de son organisation qui le détachent de la foi aveugle et le poussent vers la critique et le scepticisme, tente involontairement de se dissimuler son ignorance et l'inanité de ses vastes généralisations. C'est pour cela que la métaphysique a constamment recours à une habile architechtonique des conceptions, nous cachant facilement ses défauts lorsque nous la regardons de près, mais nous trompant difficilement lorsque nous la considérons dans la perspective du passé. Dans ces

constructions nous apercevons clairement, il est vrai, le génie des créateurs de grands systèmes, des fondateurs d'écoles influentes, mais ces constructions n'ont en elles-mêmes qu'une portée essentiellement contingente et temporaire. Le « docteur invincible » est depuis longtemps renversé du piédestal que ses contemporains émerveillés lui avaient élevé ; le même sort a été réservé aux plus illustres de ses successeurs. Tous ont été invincibles à leur heure, parce que tous représentaient également les conceptions générales de leur temps.

5. Revenons maintenant à l'idéalisme et à ses destinées, après sa sortie du cercle étroit de la scolastique. Nous devons insister ici une fois encore sur cette importante remarque que, dans tous ses traits principaux, l'histoire de l'idéalisme n'est qu'une reproduction exacte de l'histoire du matérialisme. Les deux histoires marchent concurremment et parallèlement, démontrant ainsi que les deux conceptions du monde, malgré les profondes différences de leurs hypothèses fondamentales, ont toujours été le produit de facteurs sociaux agissant non seulement identiquement, mais encore simultanément.

L'idéalisme et le matérialisme paraissent en même temps dans l'antiquité et y atteignent un haut degré de développement ; tous deux traversent dans des conditions analogues la période obscure de l'invasion des barbares et de la formation des nouvelles sociétés européennes ; tous deux enfin, durant cette longue période de stagnation mentale, font provision de forces nouvelles et commencent à développer leurs thèses fondamentales. Ce curieux parallélisme peut être poussé plus loin, il se poursuit jusqu'à notre temps. La somme des phénomènes intellectuels qui s'appelle la Renaissance, a touché également les deux directions de la pensée philosophique ; le mouvement provoqué par l'extension considérable du savoir positif dans

l'ordre des sciences inorganiques, s'est transmis bien vite du matérialisme à l'idéalisme qui eut, lui aussi, sa période de floraison, rappelant par son éclat les meilleurs temps de la philosophie grecque.

6. Les noms de Descartes, de Spinosa, de Leibnitz, de Berkeley, de Kant se succèdent sans interruption, laissant une trace lumineuse dans l'histoire de l'idéalisme des XVIIe et XVIIIe siècles; Fichte, Schleiermacher, Hegel, Schelling, Schopenhauer nous prouvent que, même de nos jours, cette philosophie n'a pas perdu de sa vitalité. Le XVIIe siècle est rempli du nom de Descartes dans l'Europe entière; non moins générale est l'influence de Spinosa et de Leibnitz qui appartient, du reste, par ses dernières œuvres, au commencement du XVIIIe siècle, c'est-à-dire à l'époque où l'idéalisme s'implante solidement, avec Berkeley, sur le terrain, jusque là réfractaire, de la philosophie anglaise. Un grand nombre d'autres penseurs se groupent autour de la conception idéaliste qui ne cède temporairement le pas au matérialisme qu'après l'apparition des esprits avancés du XVIIIe siècle. Elle reparaît de nouveau avec Kant, un des plus grands penseurs de tous les temps et de tous les pays, et produit après lui de nombreux systèmes, particulièrement en Allemagne, où les conditions de culture lui étaient singulièrement favorables.

7. J'ai déjà montré le caractère mixte de la philosophie de Descartes dont une partie seulement était conçue dans l'esprit de l'idéalisme pur; en revanche, cette partie est un type du genre. L'ignorance des phénomènes hyperorganiques qui caractérisait l'époque, n'a pas empêché Descartes, comme elle n'avait pas empêché les anciens, de façonner de toutes pièces une psychologie et une logique, et de les confondre à tout instant; elle ne l'a pas empêché d'attribuer à ces produits de méditations individuelles une

grande importance philosophique, et de les considérer comme points de départ de toute une conception du monde. Mais la philosophie de Descartes ne se contente pas de pratiquer ce procédé habituel de l'idéalisme, elle l'érige en principe. Elle considère l'absence des données empiriques relatives à une notable fraction des phénomènes naturels, comme la meilleure condition pour la construction de vastes hypothèses, comme la meilleure des positions que le philosophe puisse prendre à l'égard de la réalité qui l'entoure. Tel est, en effet, le véritable sens des méthodes qui ont fait la gloire de Descartes et qui, examinées au point de vue des idées scientifiques, démontrent le vide complet de l'extrême idéalisme, ce représentant de l'ancienne philosophie de l'ignorance. Descartes qui proclame la nécessité d'une rupture violente entre l'idée et la représentation sensorielle, qui transforme le scepticisme, cette dernière branche de salut de l'ignorance, en une simple jonglerie avec des conceptions analogiques, imitée d'ailleurs de saint Augustin (3), aboutit à un idéalisme dont on aperçoit facilement les relations avec la complète ignorance de la série organique en général et de l'homme en particulier.

Tout au contraire, la philosophie de Spinosa, quoique idéaliste dans son essence et dans sa méthode, s'enfonce si profondément dans les formes mystico-religieuses, que son caractère propre disparaît, pour ainsi dire, complètement, et qu'on a pu contester à l'illustre penseur hollandais le droit de se ranger sous la bannière de l'idéalisme. C'était là, à coup sûr, une erreur grossière qui démontre une fois de plus l'insuffisance du critérium qu'on applique aux classifications des philosophies. Le centre de gravité du spinosisme est tout entier dans le monde des idées, dans la sphère psychique dont Spinosa, en vrai idéaliste, proclame l'absolue identité avec la sphère changeante de l'objet. Sans doute, ses principes de l'unité et de la

nécessité de ce qui existe, de l'identité de l'idée et de la nature, pouvaient aussi bien appartenir au matérialisme, mais c'est la prédominance du point de vue suivant lequel on considère les analogies des résultats, en oubliant les différences des moyens employés pour les atteindre, qui constitue la ligne de démarcation entre les différentes conceptions du monde. Toutes les philosophies qui admettent la recherche hypothétique de l'inconnu, sont infailliblement entraînées, tôt ou tard, vers la séduisante conception de l'unité, de l'identité des phénomènes naturels. Spinosa eût pu être un matérialiste comme La Mettrie ou Holbach, s'il avait fondé l'identité sur la transformation graduelle des faits d'ordre inorganique en phénomènes psychiques; mais il arriva au même résultat par un procédé inverse, en s'appuyant arbitrairement sur les seules preuves fournies par son esprit, — c'est pour cela qu'il doit être rangé parmi les idéalistes.

8. A cet égard, c'est-à-dire comme représentant d'une façon très évidente les tendances monistiques de tout idéalisme, deux penseurs, Leibnitz et Berkeley, occupent une place à part dans le groupe nombreux des idéalistes de cette époque.

Leibnitz, cet éclectique et ce polygraphe dont la philosophie, quelque peu superficielle, était considérée par ses contemporains eux-mêmes comme une « philosophie de circonstance », n'a de valeur dans l'histoire de l'idéalisme que parce qu'il représente, d'une manière particulièrement nette et précise, la tendance de l'esprit idéaliste à faire rentrer le fond des phénomènes plus complexes dans les formes toutes prêtes des phénomènes plus simples, espérant ainsi saisir l'insaisissable unité des choses. Cette soif de l'unité, Leibnitz, comme tous les autres, la satisfait au moyen d'une hypothèse qui, chez lui, prend la forme d'une théorie des monades, atomes formels et métaphysiques

remplissant la nature entière. Dans l'ordre inorganique, ces atomes sont doués de représentations se neutralisant réciproquement, comme cela arrive chez l'homme pendant un sommeil sans rêves ; dans l'ordre organique leurs représentations s'individualisent et passent par une série de degrés de développement, depuis l'inconscience des plantes jusqu'à la raison humaine. Chaque monade renferme un monde de représentations qui ne se distinguent entre elles que par leur plus ou moins grande netteté : ce que nous appelons matière est la représentation vague, ce que nous appelons esprit est la représentation claire et précise. Non moins caractéristique est une autre hypothèse de Leibnitz qui couronne son système : l'harmonie préétablie, en vertu de laquelle la monade vit et se développe, sans s'en douter, harmoniquement avec toutes les autres, et leur ensemble offre un ordre éternel et parfait. Il est intéressant de remarquer que cette célèbre doctrine n'est que la reproduction de l'hypothèse spinosiste sur le parallélisme entre l'ordre subjectif et l'ordre objectif. Mais les deux hypothèses de Leibnitz inaugurant une sorte de déterminisme idéaliste *sui generis*, ne sont, en outre, qu'une simple copie des hypothèses matérialistes sur les atomes et leurs mouvements nécessaires. Il est vrai qu'une tentative d'explication de l'ensemble des phénomènes, au moyen de données psychologiques inconnues, avait déjà été faite par Platon dans sa doctrine des idées et de leur éternelle harmonie ; il est vrai aussi, que tous les idéalistes sans exception poursuivaient le même but ; mais ce n'étaient là que des aspirations purement sentimentales. Les œuvres de Leibnitz leur donnent une forme sérieuse et les exagèrent en même temps au point qu'elles peuvent nous servir d'antidote contre les entraînements de toutes les conceptions arbitraires, des conceptions idéalistes aussi bien que des conceptions matérialistes (4).

9. Bien supérieur à Leibnitz est Berkeley, l'un des principaux promoteurs de l'idéalisme moderne ; les progrès des sciences organiques apparaissent déjà clairement dans son système. Berkeley identifie tous les phénomènes, et arrive à leur conception logique au moyen d'une hypothèse qui appartient, comme toutes les hypothèses idéalistes, aux manifestations de la nature les plus spéciales et les plus complexes, et qui s'applique ensuite à tous les phénomènes indistinctement. Cette hypothèse a pour point de départ les faits psychologiques, principalement les conditions de la connaissance et la perception des impressions externes. Ce point de vue, auquel on peut donner le nom qu'on veut, celui d'immatérialisme universel, de phénoménalisme ou de scepticisme idéaliste, n'est, en définitive, que le point de vue de Platon, — l'idéalisme qu'on pourrait appeler normal, quoiqu'il soit extrême. Platon affirmait que les idées seules possédaient la réalité supérieure, qu'elles constituaient seules les choses en soi ; Berkeley souligne cette opinion en déclarant que tout phénomène est un agrégat de nos représentations, et en niant toute autre existence phénoménale. L'absorption de l'objet par le sujet atteint chez Berkeley son plus haut degré, son suprême couronnement ; le monisme idéaliste efface ainsi les dernières traces du dualisme primitif. Pour Berkeley, comme pour les matérialistes, il n'existe qu'une seule substance, ou, plus exactement, qu'une seule espèce de propriétés et de phénomènes ; seulement, ces propriétés et ces phénomènes ne sont plus d'ordre inorganique, ils sont d'ordre superorganique, spirituel. Les sensations elles-mêmes ne sont que des idées, la nature n'est que leur succession logique, et ses lois immuables représentent l'ordre régulier suivant lequel les idées se suivent et s'associent.

Telle est la conséquence logique à laquelle arrive le philosophe anglais, et à laquelle on aboutit inévitablement en transformant ce domaine particulier du savoir — la théorie

de la connaissance — en un système philosophique, et les hypothèses inoffensives quand elles ne dépassent pas les limites de la science spéciale, en hypothèses absolument inadmissibles, puisqu'elles sont absolument invérifiables. Il est intéressant de remarquer, dès à présent, que tout l'idéalisme de Berkeley et de ses disciples se réduit exclusivement à « la négation d'un monde réel, distinct de nos représentations sensorielles ». Cette négation constitue pour la théorie idéaliste de la connaissance une base solide, qu'aucun savoir spécial n'a pu ébranler jusqu'à présent. Tout le reste, la substance immatérielle comme cause des représentations, par exemple, ne fait « qu'ouvrir la porte aux plus évidentes absurdités des systèmes métaphysiques ». Malheureusement pour les disciples de Kant, la négation de la réalité d'un monde distinct de nos représentations sensorielles, ne forme, comme chacun peut s'en assurer en y réfléchissant quelques instants, que la reproduction littérale de la conception matérialiste, confondant le monde de nos sensations avec le monde des réalités (5).

10. Kant est incontestablement le nom le plus glorieux de l'idéalisme moderne, comme Aristote est le nom le plus éclatant de l'idéalisme ancien. Entre ces deux grands philosophes, la différence ne tient qu'à la somme de savoir caractérisant les deux époques. Aristote s'efforçait de corriger les défauts évidents de l'idéalisme de Socrate et de Platon, en s'appuyant sur Démocrite et sur ses propres connaissances dans toutes les branches alors cultivées du savoir ; Kant a derrière lui un nombre infiniment plus considérable de penseurs, beaucoup plus d'erreurs, c'est-à-dire de connaissances négatives, surtout un fonds incomparablement plus riche de connaissances positives. Tout cela lui permet de voir plus clairement les insuffisances de l'idéalisme, tout cela donne au criticisme moderne un avantage considérable sur le criticisme d'Aristote qui nous paraît quelque peu

routinier et dogmatique, mais tout cela ne donne pas encore le droit de considérer Kant comme une sorte de Messie de la philosophie scientifique, s'élevant sur les ruines de la métaphysique qu'il aurait détruite. Une pareille opinion sur le rôle de Kant dans l'histoire de la philosophie est profondément erronée. Kant est métaphysicien jusqu'à la moelle des os, et il n'est grand que par sa métaphysique ; considéré comme représentant de la philosophie scientifique, il se perd au milieu de la foule des penseurs qui ont vu plus loin et plus juste que lui.

Son œuvre doit nous arrêter un instant, d'abord parce qu'elle exprime admirablement les aspirations fondamentales de la philosophie antérieure, considérée dans son ensemble, sans distinction de tendances, ensuite, parce qu'elle nous apparaît comme une manifestation très typique de l'idéalisme. Il faut reconnaître, toutefois, que le caractère profondément métaphysique et l'idéalisme extrême de la philosophie kantienne ne se découvrent pas facilement et du premier coup, non seulement à cause de la langue étrange et ténébreuse dont elle se sert, mais encore par suite d'une particularité qui la rapproche de la philosophie de Descartes et constitue peut-être son trait le plus caractéristique. Kant, en effet, prêche ouvertement, mieux que cela, il élève en théorie, en principe général, la pratique de ses prédécesseurs, et en même temps il consacre la meilleure part de son activité à l'implacable critique des théories des anciens philosophes.

Par sa découverte, qu'il compare volontiers à celle de Kopernic, et qui consiste à dire que l'universalité et la nécessité, dans le sens des anciens penseurs, ne viennent dans la connaissance expérimentale que du côté du sujet, que, dès lors, c'est l'objet qui est subalterne et que ce sont les choses qui se conforment à nos conceptions, Kant ne fait que légitimer théoriquement le mode de penser, souvent parfaitement inconscient, de la plupart de ses devan-

ciers. Dans la philosophie ancienne, on le sait, la conception, l'idée générale, le symbole dominaient constamment le phénomène concret, qui se pliait docilement à toutes les exigences et prenait toutes les formes imaginées d'avance par l'esprit irresponsable et dominateur du philosophe. De cette prééminence du subjectif découlait la tendance commune à toutes les philosophies, à résoudre les plus hautes questions au moyen d'hypothèses invérifiables. Kant est doublement d'accord avec cette tendance : il lui cherche une base rationnelle, et trouve cette base dans une autre hypothèse philosophique dont la vérification n'est également pas possible. Tel est, en effet, le caractère de sa thèse fondamentale, que les objets d'expérience en général, ne sont que *nos* objets, que l'objectivité n'a de valeur qu'en tant que conséquence, ou, plutôt, représentation de la subjectivité, qu'enfin la connaissance *a posteriori* doit être précédée par la connaissance *a priori* et guidée par elle.

Renfermée dans les limites exactes de la psychologie, cette hypothèse serait parfaitement inoffensive, mais, en revanche, à la première tentative de vérification, elle se réduirait à un médiocre résultat, à l'ancienne et très superficielle observation que notre connaissance des phénomènes est en relation intime avec les conditions biologiques de notre organisme, et ne s'acquiert pas autrement que par leur intermédiaire. De nos jours et sur le même terrain psychologique, l'hypothèse de Kant pourrait se compléter utilement par la supposition que nos connaissances sont réglées, en dehors de l'organisme individuel, par l'organisme collectif, par cette somme d'influences sociales qui développe les conceptions les plus hautes et les plus générales de l'esprit[1]. Seulement en ce cas,

1. Voir mon livre : *La Sociologie*, chap. x. Paris, Germer-Baillière (Félix Alcan).

aucune des deux hypothèses n'aboutit à la conclusion de Kant, à la double existence de l'objet, l'une conforme à nos concepts, l'autre indépendante du sujet et inaccessible à ses investigations. Enfermé dans les limites de la psychologie, le philosophe allemand n'eût pu proclamer solennellement, comme premier principe et dernier résultat de la philosophie, le concept de l'incognoscible, si nécessaire à toute métaphysique. Aussi ne s'est-il pas borné à ces limites qui, d'ailleurs, n'existaient pas de son temps, la psychologie, en tant que science, étant à peine constituée de nos jours. C'est pour cela, qu'imitant tous les idéalistes, il transforme immédiatement l'hypothèse psychologique en hypothèse philosophique, et s'en sert pour interpréter non pas seulement les phénomènes intellectuels, mais tous les phénomènes en général. A côté du monde phénoménal, produit de notre organisme, Kant place un autre monde indépendant du premier, le monde des conceptions absolues qui est inaccessible à l'*entendement*, mais qui, par une étrange contradiction, ou, plus exactement, par une singulière terminologie, se trouve être accessible à la *raison*. Il retombe ainsi lourdement dans la vieille ornière métaphysique (6).

D'un autre côté pourtant, l'activité philosophique de Kant s'emploie à une critique de la plupart des thèses de ses devanciers, qui aboutit à une négation. Il sauve l'esprit de l'ancienne métaphysique, mais sacrifie sans hésiter les formes dans lesquelles de nombreuses générations de grands penseurs l'avaient incarné. Ce trait particulier donne à la physionomie philosophique de Kant un aspect caractéristique, en un temps où le scepticisme à l'égard des résultats des vieilles spéculations atteint son apogée. L'homme de génie qui s'était fait l'accusateur de toutes les erreurs devenues évidentes, devait passer tout naturellement pour un grand prophète et un grand réformateur, à la veille d'une immense transformation intellectuelle. C'est

cette illusion fort simple qui explique le retour d'un grand nombre de penseurs contemporains vers Kant, après le triomphe passager de l'idéalisme réactionnaire.

Outre cette cause directe, d'autres raisons ont également contribué à entraîner les esprits. Les vastes connaissances de Kant et sa fidélité à la méthode scientifique, toutes les fois qu'il s'agissait des questions spéciales, sont hors de conteste. Cette particularité qui le distingue nettement de tous les idéalistes, ses devanciers ou ses successeurs, devait être hautement estimée de nos jours. De plus, Kant devait plaire à l'esprit moderne, car il est le dernier et le plus proche de nous parmi les grands philosophes, qui ont compris que le côté faible de tous les systèmes proposés était leur conception partiale et incomplète des choses. Il ne se rendait, cependant, aucun compte de cette inévitable partialité et de cette insuffisance forcée ; leur relation directe avec l'état du savoir positif lui échappait complètement, — c'est pour cela qu'il cherchait une issue dans des solutions intermédiaires. On connaît sa fameuse tentative de conciliation entre les droits de l'expérience obtenue par les sens et les privilèges supérieurs du raisonnement *apriorique;* cette tentative n'a pas réussi et n'a pas atteint le but poursuivi, qui était la synthèse de deux conceptions contradictoires du monde, au moyen d'une conjonction organique de l'idéalisme et du matérialisme, jusque là séparés ou artificiellement rapprochés. Et ce n'est pas par les procédés de l'éclectisme, par l'admission pure et simple des thèses fondamentales de l'une et de l'autre manière de philosopher, que Kant poursuit son but ; idéaliste sincère, il lui importe avant tout de faire triompher l'idéalisme, mais un idéalisme épuré, approfondi, vraiment capable d'embrasser la totalité des phénomènes cosmiques. Il a donc essayé de détruire définitivement le matérialisme, en l'incorporant à l'idéalisme ainsi modifié ; il espérait, par ce moyen, éviter la pierre d'achoppement de toutes les entre-

prises de ce genre — le scepticisme à outrance. Pour y arriver, il terrassa, dans une lutte corps à corps, la thèse fondamentale du matérialisme, la réalité de la chose matérielle « en soi » ; malheureusement, c'était là une arme à double tranchant, et le coup porté à la réalité de l'absolu matériel atteignait en même temps la réalité de l'absolu idéal.

La gloire de Kant, comme grand destructeur de toute métaphysique, a justement pour base ces coups involontaires qu'il se portait à lui-même. On le juge à présent par les conséquences de son œuvre, et des conséquences si lointaines, qu'elles n'ont pu apparaître qu'à des esprits complètement convaincus de la faiblesse de la métaphysique, après une longue suite de systèmes postérieurs. Un pareil jugement ne me semble pas juste, et pourtant c'est encore par suite de ce jugement que Kant passe pour un philosophe incompris. Tout cela explique le grand nombre de ses disciples actuels, quoique la plupart d'entre eux ne le soient que de nom.

Tels n'étaient cependant ni le but, ni les intentions avouées de Kant. La réalité de l'absolu idéal constituait pour lui une arche sainte qu'il s'efforce de rendre inattaquable, et cette partie de son œuvre paraît infiniment plus importante que le développement de la critique, déjà solidement établie par les travaux de Locke, de Hume, de Reid, de l'école écossaise et, en général, de tous les sensualistes. A ce point de vue, l'application que Kant a conçue et exécutée, de la chose idéale en soi à l'éthique, nous apparaît comme la réalisation, dans l'âge mûr de la métaphysique, d'une idée qui, en son adolescence, avait germé dans quelques puissants cerveaux, celui de Socrate, entre autres ; c'est pour cela que la philosophie morale de Kant restera toujours comme un des plus beaux monuments de l'idéalisme. Certes, la question de savoir si ce monument n'est ou ne sera pas un jour un monument funéraire, reste

réservée ; mais, alors même qu'il le deviendrait, son style sévère, mesuré, simple jusqu'à l'excès, présentera un contraste heureux avec le lourd et informe mausolée que Hegel aura élevé à l'idéalisme.

Dans cet aperçu succinct du passé de la philosophie, il me suffit, d'ailleurs, de fixer deux points incontestables. Le premier, c'est que Kant appartient tout entier à la philosophie ancienne, le second, c'est qu'il s'y range sous la bannière de l'idéalisme. Sa parenté avec l'ancienne philosophie résulte, en effet, de tout ce qui vient d'être dit sur le caractère de sa doctrine. Sa place est à côté d'Aristote, de Bacon, de Descartes, de Hume, de Locke dont il ne peut être isolé et qui ne sauraient, en aucun cas, être considérés comme ses inférieurs ; ce n'est que chronologiquement, non dogmatiquement, qu'il se trouve à la limite de la métaphysique et de la philosophie scientifique. L'œuvre du philosophe allemand a une haute portée pour le moderne criticisme qui, abandonnant les idées de Kant sur l'éthique, adopte ses idées négatives et y trouve presque tous ses points de départ ; elle n'est pas sans importance pour les écoles les plus répandues du positivisme, qui lui empruntent sa théorie de l'incognoscible. Mais pour la philosophie scientifique, elle n'a pas plus de valeur intrinsèque que le système de l'un quelconque des grands métaphysiciens du passé. Kant ne peut être considéré comme l'un des ancêtres de la philosophie des sciences qu'à ce vulgaire point de vue historique qui, pour expliquer les phénomènes, prend indistinctement tous les antécédents, et place les erreurs elles-mêmes parmi les causes secondaires du triomphe de la vérité ; pourtant, même à ce point de vue, il n'apparaît comme destructeur de la métaphysique, que parce qu'il a fait un suprême et inutile effort pour la sauver. Il ne se doute en aucune façon, que pour arriver au but final de toute philosophie — une conception homogène de l'ensemble des phénomènes — il y a une autre

voie que celle qui a donné naissance à ces deux produits de la civilisation, si précieux en leur temps — la religion et la métaphysique.

11. Les croyances religieuses et les systèmes métaphysiques (auxquels le mot *croyance* s'appliquerait peut-être tout aussi bien) ont été, en effet, d'importants produits et d'indispensables facteurs de l'évolution sociale, sans lesquels on ne peut se figurer l'édifice de la culture moderne; mais cela démontre seulement que les générations futures doivent leur garder un reconnaissant souvenir, comme à des auxiliaires utiles, comme à des échafaudages ayant servi à la construction. Peu importe que ce rôle transitoire n'apparaisse pas encore clairement à tout le monde; chaque progrès du savoir, et particulièrement dans le domaine de la morale sociale, apporte une nouvelle preuve que ces conceptions, qu'on croyait éternelles, sont éminemment passagères et constituent des moyens temporaires, non un but constant. Ainsi se trouve expliqué le fait, tant de fois constaté par l'histoire, de la transformation des croyances; transformation très lente, lorsqu'il s'agit de religions, car les religions représentent la philosophie des couches les moins civilisées, par conséquent les plus inertes, les plus résistantes au mouvement. La méthode de Kant — c'est toujours l'hypothèse philosophique règlant toutes les parties de la conception d'ensemble; cela indique suffisamment le caractère de sa philosophie — elle appartient entièrement au passé.

J'ai comparé l'ancienne philosophie à un échafaudage masquant l'édifice qu'il entoure. Cette comparaison peut être poussée plus loin. L'édifice s'élève pierre par pierre, avec une lenteur désespérante au gré de l'impatience des premières générations de travailleurs, avec des interruptions séculaires entre les nombreux étages, avec de perpétuels remaniements; mais la vague image de l'unité,

indispensable pour dominer l'ensemble des phénomènes naturels, se présente, dès les premiers moments, du moins aux yeux des travailleurs les plus intelligents. Cette image ne laisse pas de trêve à leur imagination, la poussant toujours vers une prévision de l'avenir. Autour des fondations à peine assises, autour des étages inférieurs à peine ébauchés, autour de l'espace qui sera occupé par les étages supérieurs et par la toiture, un autre travail se fait, devançant toujours, dans le courant des siècles, le labeur lent du savoir positif, les conquêtes progressives des sciences spéciales ; les hypothèses philosophiques se superposent avec une singulière rapidité, les unes plus étranges, plus inadmissibles, plus inconséquentes que les autres. Toutes ces constructions fantastiques posées dans le vide sont nécessairement fragiles ; rapidement élevées, elles disparaissent plus rapidement encore, pour être remplacées par d'autres constructions aussi peu solides.

12. Les hypothèses philosophiques se répètent infailliblement, reproduisant les mêmes traits principaux ; pourtant, on peut distinguer parmi elles au moins trois types. L'un d'eux s'appuie sur les sciences inorganiques, qui étudient les phénomènes les plus simples et les plus généraux — tel est le matérialisme ; l'autre prend pour point de départ les sciences à venir, les sciences superorganiques — tel est l'idéalisme ; le troisième enfin, le sensualisme, que nous examinerons plus tard, occupe une situation intermédiaire, correspondant à celle qui appartient, dans la hiérarchie du savoir, aux sciences organiques. Ces trois types ont un caractère commun : la tendance à transformer des suppositions particulières, spéciales, en hypothèses générales, au moyen desquelles on interprète l'ensemble des phénomènes cosmiques.

13. Kant appartient incontestablement au second de ces

types. Il est certain que la *Critique de la raison pure* est une œuvre magistrale ; mais il est non moins certain qu'elle nous présente une psychologie hypothétique, une logique hypothétique, et une hypothétique théorie de la connaissance — or une conception du monde basée sur une série d'hypothèses psychologiques ne peut être que de l'idéalisme pur. Kant modifie, il est vrai, la formule de l'ancien idéalisme, parce qu'il comprend parfaitement que cette formule est en contradiction flagrante avec les progrès du savoir positif ; mais les modifications qu'il propose sont d'ordre secondaire, et ne touchent en rien à l'essence de la doctrine, telle que nous la comprenons de nos jours. C'est donc bien à tort qu'un de ses meilleurs disciples contemporains s'offense du terme « d'idéalisme supérieur », par lequel un critique caractérise la philosophie de Kant, et trouve qu'il eût sonné aux oreilles du grand penseur comme un reproche de « crétinisme supérieur ». Une pareille appréciation de l'idéalisme est par trop sévère et injuste ; Kant a mérité l'éloge que Lange répudie. On peut l'affirmer même en présence de l'opinion exprimée par Kant à ce sujet :

« La thèse de tous les vrais idéalistes, depuis les éléates jusqu'à l'évêque Berkeley, est contenue dans cette formule : Toute connaissance acquise par les sens et l'expérience n'est qu'apparente, la connaissance vraie n'existe que dans les idées formées par les conceptions pures de la raison.

» Le principe qui gouverne mon idéalisme et le détermine complètement, est au contraire celui-ci : Toute connaissance des choses qui prend sa source dans la raison pure est apparente, la vérité ne se découvre que par l'expérience [1]. »

Cette opinion ne préjuge, en effet, rien dans la discussion de l'idéalisme de Kant ; elle eût pu être exprimée

1. *Prolégomènes.*

par un certain nombre d'idéalistes anciens, et notamment par Aristote. La question n'est nullement dans le fond de telle ou telle hypothèse psychologique — ce contenu peut et doit changer — mais bien dans le fait, que l'hypothèse psychologique sert de pierre angulaire à toute la conception du monde, de clef pour l'interprétation de l'ensemble des phénomènes.

Si le matérialisme ne peut accepter les doctrines de Berkeley, ce n'est que parce qu'elles découlent d'hypothèses d'ordre psychologique, au lieu de découler d'hypothèses physico-chimiques, car ces dernières, pas plus que les premières, n'ont jamais pu être vérifiées par l'expérience. La pratique constante et invariable des matérialistes ne fait-elle pas d'eux des disciples de Berkeley à un titre au moins égal à celui qu'ont les idéalistes, y compris Kant, pour se considérer comme disciples de Démocrite, de Hobbes et de Gassendi ?

La proclamation solennelle des droits de l'expérience qui nous semble si naturelle de la part de Bacon, ne paraît singulière, étrange dans la bouche d'un idéaliste, que parce que nous nous faisons jusqu'à présent de l'idéalisme une opinion à ce point vague et fausse, que nous rangeons encore souvent Spinosa parmi les représentants du matérialisme. Les idées de Kant sur l'expérience sont sans doute contraires aux idées de la plupart des idéalistes, mais elles ne sont nullement contraires à l'idéalisme qui représente la prédominance illégitime du point de vue des sciences supérieures, et spécialement de la psychologie, comme le matérialisme représente la prédominance du point de vue des sciences inférieures. La philosophie de Kant réunit toutes les conditions de la métaphysique idéaliste : elle est basée sur la psychologie, et ses généralisations sont hautement hypothétiques (7).

14. La métaphysique idéaliste, même après Kant et les

immenses progrès du savoir positif, continue à avoir de nombreux et brillants adeptes. J'ai signalé précédemment le rôle qu'eut l'Allemagne dans ce mouvement ; j'ai indiqué les raisons de ce curieux phénomène ; j'ai cité les principaux représentants de la pléiade d'idéalistes allemands du commencement de ce siècle. De la plupart d'entre eux nous ne mentionnerons ici que les noms, car leurs systèmes, quelque intéressants qu'ils soient, n'ont été que le produit de ce romantisme réactionnaire qui embrassa à une certaine époque toutes les manifestations de la pensée et de la vie pratique, et qui fut essentiellement transitoire.

Il nous importe fort peu, comme le remarque un philosophe contemporain, de savoir comment Fichte déduisait son *moi* omnipotent de l'obscure théorie kantienne sur l'unité synthétique de la perception, et à quels sortilèges avait recours le panthéiste Schelling pour tirer de la formule logique A = A tout un monde de phénomènes (8).

Il est nécessaire pourtant de faire deux exceptions, et de dire quelques mots de deux idéalistes : Hegel et Schopenhauer dont l'influence a été considérable sur la culture intellectuelle, sinon sur les progrès de la philosophie. Ils sont intéressants à un autre point de vue encore, le premier comme auteur d'une tentative singulièrement puissante de retour à une phase philosophique depuis longtemps dépassée ; le second comme une preuve caractéristique de l'épuisement de l'idéalisme et, à certains égards, comme un acheminement vers quelques-unes des philosophies scientifiques modernes.

La valeur de Hegel n'est pas contestable, incontestable aussi le prestige qu'a exercé son brillant idéalisme sur les esprits les plus avancés. La systématisation de Hegel ne ressemblait ni à une restauration lente et laborieuse, ni à un développement régulier et logique de l'ancien idéalisme ; elle ressemblait bien plutôt à la découverte d'une formule

magique depuis longtemps perdue, à la résurrection de ce que l'on s'était peu à peu habitué à considérer comme un cadavre. Ce prodige, au milieu de tous les prodiges du XIXe siècle, étonnait et frappait plus qu'il n'enchantait; mais, comme tous les prodiges, il ne dura pas longtemps. Il se trouva qu'on n'avait nullement à faire à un organisme plein de vie et de santé, qu'on était en présence d'un corps galvanisé. Schopenhauer fut des premiers à le remarquer, et c'est là un de ses mérites. Il ne resta, en définitive, que la conviction que Hegel était un puissant esprit.

L'idéalisme métaphysique ressuscité par Hegel correspondait-il à un besoin intellectuel quelconque de ses contemporains? Son remplacement rapide et radical par les doctrines matérialistes permet de conclure avec certitude, que ce besoin était en tous cas temporaire et superficiel. L'explication de l'influence de Hegel ne se trouve pas dans le fond de sa philosophie, elle est tout entière dans les formes habilement appropriées aux tendances du temps, dans les idées secondaires, dans les accessoires de divers ordres, en un mot, dans une nouvelle façon de servir un vieux plat dont tout le monde semblait dégoûté. Hegel n'était d'ailleurs pas avare de promesses; sa philosophie devait contenter de la façon la plus complète et la plus certaine, les vagues aspirations du siècle que Gœthe avait symbolisées dans l'immortelle figure de Faust; l'impuissance des sciences naturelles, qui laissaient sans réponse toute une série de questions d'une importance suprême pour l'humanité, devait être vaincue par ce nouvel effort intellectuel.

Hegel laisse entendre que le « saut dans l'incognoscible », ce but suprême de la pensée transcendante, n'est devenue possible que de notre temps, riche en expériences de toute nature et pénétré du sentiment historique; il insinue que la pensée humaine a des moyens nouveaux pour franchir l'obstacle, et que, grâce au passé, grâce au développement

objectif de l'idée universelle et son incarnation dans l'encyclopédie du savoir, les chances de succès ont considérablement augmenté. L'ancienne téléologie, la téléologie mécanique, devait être remplacée par une téléologie nouvelle, la vieille idéologie devait disparaître devant une idéologie dans laquelle le but et la cause, le sentiment et l'existence réelle, le monde et l'idée seraient des conceptions adéquates, et dans laquelle toutes les barrières conventionnelles disparaîtraient dans l'essence universelle.

Hegel, s'appuyant sur les principales thèses de Schelling et développant, complétant la méthode qui, dans ses traits principaux, avait été indiquée par Fichte, identifie tout, la pensée et l'existence, la nature et l'histoire, le concret et l'abstrait, le subjectif et l'objectif, le formel et le réel, la logique et la métaphysique. Malgré cela ou peut-être à cause de cela, sa philosophie présente, suivant l'expression de Haym, un atlas détaillé, une carte frappante de toutes les contradictions. L'esprit humain n'a probablement jamais atteint une pareille virtuosité dans la confusion, jamais l'idéalisme extrême n'avait fêté de pareilles saturnales. Mais ce n'est certes pas ce côté qui attirait la foule des auditeurs autour de la chaire de l'Université de Berlin, et les rendait attentifs à la parole, fort peu éloquente, comme on sait, du maître. Parmi toutes les transformations, ou plus exactement, comme résultat final de toutes ces identifications arbitraires, devait se trouver la suppression définitive de l'incognoscible, son identification avec le connaissable. Cet espoir fut déçu, la philosophie de l'identité absolue du fini et de l'infini menaçait, au contraire, de transformer le connaissable en incognoscible; mais l'espoir fut très réel, — c'est là une des raisons principales du succès éphémère de la tentative hégélienne.

15. Tout autre, pour ne pas dire tout contraire, est

l'idéalisme de Schopenhauer. Il est vrai qu'il cherchait, lui aussi, la solution du problème universel exclusivement dans le groupe des phénomènes hyperorganiques, mais c'est son seul point de contact avec Hegel. L'idéalisme de Schopenhauer ne fait point triompher la raison qui, à force de se contempler, se croit victorieuse ; le célèbre misanthrope de Francfort tombe dans l'excès opposé : sa philosophie fragmentaire, incomplète semble bien plutôt un chant de désespoir, une marche funèbre accompagnant le défilé de toutes les folles prétentions de l'esprit humain.

L'inanité et l'arbitraire de l'hypothèse fondamentale de Schopenhauer saute aux yeux, rappelant les créations les plus malheureuses de l'imagination philosophique. La métaphysique de la volonté n'a par elle-même aucun avantage appréciable sur la métaphysique de la raison, de l'idée, de l'âme, d'un côté, sur la métaphysique de la force, du mouvement, de l'éternelle matière de l'autre. Le « monde comme volonté » est un monde de fantaisie, au même degré que « le monde comme représentation » ou le monde composé d'atomes matériels.

L'hypothèse philosophique de Schopenhauer, pareille en cela à toutes les hypothèses de ce genre, n'embrasse et n'interprète les phénomènes que dans la propre conception du penseur et de ses disciples plus ou moins nombreux. En dehors de ces limites subjectives, la métaphysique de Schopenhauer perd toute sa portée générale et ne conserve une certaine valeur que comme une monographie très caractéristique, quoique riche en erreurs et en contradictions et conçue en dehors de toutes les méthodes scientifiques, d'un ordre très spécial de faits. Tel est le sort de toute hypothèse métaphysique. La *généralité* des résultats auxquels aboutissent les systèmes métaphysiques est essentiellement conventionnelle et relative ; elle n'existe que pour les disciples ; pour tous les ad-

versaires, elle offre un caractère diamétralement opposé.

En disant que le point de départ de la conception de Schopenhauer était parfaitement arbitraire, je me place au point de vue des méthodes de la science exacte, non à celui de l'histoire de la métaphysique. Il est certain, au contraire, qu'au point de vue de la filiation historique, l'idéalisme de Schopenhauer est infiniment moins attaquable que la plupart des systèmes nés dans la première partie de ce siècle, sans en excepter la philosophie de Hegel. Schopenhauer procède directement de Kant. N'admettant, comme lui, que la logique formelle, la séparant nettement de la métaphysique, il se distingue avantageusement, sous le rapport méthodologique, non seulement de Hegel, mais encore de tous ceux qui, à l'exemple de Schleiermacher, de Trendelenburg, d'Ueberweg, ont essayé de prendre une situation intermédiaire, et de fonder une nouvelle logique sur le parallélisme supposé entre la pensée et l'être.

A bien d'autres égards encore, l'idéalisme pessimiste de Schopenhauer n'est qu'une conséquence naturelle de l'idéalisme critique du philosophe de Kœnigsberg. Sans parler des points de contact spéciaux, et laissant de côté toute analogie entre l'obscure théorie de la volonté morale de Kant et la doctrine incomparablement plus claire de Schopenhauer, qui fait de la volonté un phénomène précédant la représentation et distinct d'elle, on ne saurait méconnaître, tout d'abord, la part considérable, quoique indirecte, que l'œuvre de Schopenhauer a prise dans le mouvement de retour vers Kant auquel nous assistons aujourd'hui. On sait que la première édition de l'ouvrage principal de Schopenhauer a paru vers 1820, et n'a pas trouvé de lecteurs jusqu'à il y a vingt-cinq ou trente ans ; c'est à cette époque que sa popularité a commencé, et elle a justement coïncidé avec l'apparition du moderne criticisme, ayant la philosophie de Kant comme point de départ.

Cette coïncidence n'est certes pas fortuite. Suivant la juste remarque d'un des récents et des plus sévères critiques de Schopenhauer [1], après la ruine définitive de l'hégélianisme en Allemagne, et la disparition en France de l'illusion éclectique, les deux pays se trouvaient, philosophiquement parlant, dans une véritable impasse. C'est alors qu'apparut la différence entre les deux tempéraments, les deux caractères, les deux cultures : l'Allemagne remonta instinctivement vers Kant et rencontra, chemin faisant, le pessimisme mordant et sceptique de Schopenhauer, un disciple de Kant ; la France revint aux traditions philosophiques du XVIIIe siècle et trouva sur sa route le positivisme sensé, quoique un peu sec et dogmatique, d'Auguste Comte, qui les résumait.

Dans ces deux faits qui sont contemporains et qui intéressent grandement l'histoire intellectuelle de l'Europe, se manifeste très nettement la relation intime qui existe entre les conceptions philosophiques d'une société donnée et l'ensemble de son développement sociologique. Ils indiquent clairement que les systèmes métaphysiques, tant que la source à laquelle ils puisent n'est pas tarie, entrent dans l'évolution générale comme des facteurs indispensables. On le voit encore dans l'exemple de l'Angleterre dont le rôle philosophique a été à coup sûr considérable. A certains égards, l'Angleterre a devancé la France, à d'autres elle est restée en arrière, mais dans l'ensemble et dans leurs grandes lignes, les deux civilisations se valent. Si donc notre manière de voir est juste, l'Angleterre a dû, elle aussi, dans la première moitié du siècle, opérer un retour vers les brillantes traditions de son récent passé et voir naître les doctrines positives. Et, en effet, elle resta rebelle à la réaction philosophique qui se produisit dans le premier quart du siècle, elle accepta, au contraire, avec

1. G. Wyrouboff, *Philosophie positive*, tome XXVI, p. 180.

faveur, par l'organe de ses penseurs les plus marquants, les tendances scientifiques.

Vingt ans plus tard, un autre pays européen, l'Italie, entra dans le mouvement général, qui atteignit peu à peu, à des degrés divers, l'ensemble du monde civilisé ; les groupes sociaux arriérés suivirent, au hasard des circonstances, tantôt la direction de la pensée anglo-française, tantôt la direction de la pensée allemande. Le résultat ultime fut un regain d'activité dans les études de philosophie, qui prirent partout un essor inattendu. L'humanité européenne entrait dans une nouvelle phase philosophique. Le besoin d'une conception du monde, conforme aux immenses progrès du savoir positif, apparaissait de tous côtés, et une première satisfaction fut trouvée à ce besoin dans ce qu'on a appelé les systèmes de philosophie scientifique. C'est dans ce passage de la philosophie du demi-savoir fragmentaire à la philosophie des sciences désormais constituées et puissantes, de la métaphysique aux systèmes plus ou moins positifs, que Schopenhauer a joué, du moins en Allemagne et dans les pays qui ont subi l'influence allemande, un rôle important. Kant, en tentant la réforme de l'ancienne philosophie, n'est parvenu qu'à porter à la métaphysique un coup dont elle n'a jamais pu se relever; le nihilisme pessimiste de Schopenhauer est la conséquence inévitable de cette tentative. L'impossibilité d'une conception métaphysique du monde une fois reconnue, il ne restait dans les premiers moments de stupeur que sa contre-partie, — la négation métaphysique de l'univers. Se plaçant sur le terrain de la métaphysique, aucune autre conclusion ne pouvait être tirée de la *Critique de la raison pure,* et Schopenhauer, guidé par un instinct très juste, la tira sans hésiter (9).

CHAPITRE III

MATÉRIALISME, IDÉALISME, SENSUALISME

1. Nous connaissons maintenant, dans ses traits principaux, le passé de deux conceptions du monde fort répandues. Nous avons vu que le matérialisme et l'idéalisme traversaient toute l'histoire de la philosophie, qu'ils avaient surgi et s'étaient développés simultanément, et, qu'en thèse générale, leurs destinées étaient analogues. Il ne nous a pas été difficile de nous convaincre que les deux conceptions avaient pour point de départ des procédés essentiellement semblables, procédés auxquels s'adresse toujours, pendant une certaine période de son développement, l'esprit humain en quête d'une formule générale et supérieure, pouvant condenser l'infinie variété des phénomènes concrets. Nous sommes enfin arrivés à cette conclusion, que le matérialisme et l'idéalisme constituaient deux exagérations exclusives, deux pôles contraires d'un même état mental, caractérisé par la connaissance insuffisante du monde, de l'homme et de leurs relations réciproques. Dans la lente évolution du savoir abstrait, à cet état mental correspondent de nombreuses et graves lacunes, un développement rudimentaire des degrés intermédiaires et l'absence complète des degrés supérieurs.

Au point de vue historique, le matérialisme et l'idéalisme ne sont donc que deux variétés distinctes d'une même philosophie, d'une même conception du monde. La cause dont l'action s'étend sur de larges périodes de l'histoire humaine, l'absence de connaissances positives, relatives à des groupes entiers de phénomènes, produit une situation qui dure tant que le savoir reste insuffisant, et qui assure le triomphe de conceptions correspondantes. Partant d'hypothèses générales, nécessairement invérifiables, ces conceptions, connues sous le nom pompeux de *métaphysique,* arrivent, au point de vue de leurs constructions logiques, à une série de contradictions inconciliables dans les limites des notions scientifiques ; au point de vue des faits, à une foule de grossières erreurs, relevées quelquefois même par les contemporains, devenant toujours évidentes aux yeux des générations suivantes. Pourtant, par la suite, les facteurs qui avaient produit un certain état mental, se transforment radicalement ; en même temps changent les procédés d'explication de l'ensemble des phénomènes. Une crise se manifeste dans les consciences qui relègue la métaphysique, dans toutes ses manifestations, parmi les choses évidemment exclusives, évidemment erronées, et la considère non seulement comme la philosophie d'une époque d'ignorance, mais encore comme la philosophie de l'ignorance, caractérisant une longue succession de siècles dans l'histoire de l'humanité.

2. Nous n'avons considéré pourtant jusqu'ici que deux des formes de la pensée métaphysique, et l'on peut se demander si elles épuisent tout le fonds de la philosophie ancienne, si elles suffisent à résumer la théorie de l'*a priori.* Ce n'est que dans le passé de la philosophie qu'on peut trouver la réponse à cette question ; en premier lieu, parce que ce sont les faits qui doivent inspirer à l'investigateur le principe de sa classification ; en second lieu, parce que

les divisions fondées sur ce principe doivent être soigneusement confrontées avec la réalité concrète, qui seule leur donne leur valeur et leur authenticité. C'est pour cela que dans tout ce qui précède j'ai cherché à rester fidèle à la méthode historique.

Le lecteur connaît la thèse qui m'a servi de base pour classer les systèmes philosophiques : elle équivaut à une large systématisation des faits historiques les plus incontestables. Pourtant, pour mieux fixer les idées, je vais résumer ici, aussi brièvement que possible, les points fondamentaux de cette thèse.

Tout système philosophique, à quelque époque qu'il appartienne et quel que soit l'état mental qui le produise, tend toujours, autant qu'il peut, à constituer une explication générale et complète de l'univers et de ses phénomènes, par conséquent une conception du monde, une sorte de savoir supérieur. A l'heure présente, personne ne conteste sérieusement la légitimité d'une pareille définition de la philosophie. N'est-il pas évident, dès lors, que ce savoir général est soumis à la loi naturelle qui régit le développement de toutes les branches du savoir spécial, qu'il se trouve en relation intime avec l'accroissement successif de ce dernier, et qu'il en est toujours dépendant? La définition de la philosophie une fois acceptée, je ne crois pas qu'on puisse faire d'objections sérieuses à cette conséquence qui en découle nécessairement. Ces prémisses conduisent à la conclusion évidente, que les époques d'ignorance, alors que de vastes domaines se trouvaient encore en dehors de la sphère de l'investigation scientifique, et que la série des sciences était une série de lacunes du savoir spécial, ne pouvaient posséder, en fait de philosophie, qu'un terme intermédiaire entre la création purement poétique et le savoir vraiment général — la *philosophie hypothétique*. Une pareille conclusion est corroborée par tout le passé intellectuel, par l'exemple de tout ce qui a jamais

porté le nom de système philosophique. Le savoir général que ces systèmes promettaient à leurs adeptes, consistait, en dernière analyse, en une série d'hypothèses générales, et les prétentions de l'ancienne philosophie à l'universalité de ses principes ne peuvent être expliquées et légitimées qu'en tant que ces principes conservaient réellement le caractère d'hypothèses invérifiables, destinées à embrasser tous les ordres de phénomènes.

C'est ce rôle de l'hypothèse générale dans la structure intime de toute doctrine métaphysique, qui m'a servi de point de départ pour la classification des philosophies du passé. Si les divers systèmes se distinguent essentiellement entre eux par un côté quelconque, c'est bien par le caractère de leurs hypothèses fondamentales qui sont tirées tantôt d'un groupe, tantôt d'un autre, de phénomènes naturels. La classification de ces hypothèses dominantes est en même temps la classification des tendances philosophiques des époques correspondantes.

Une pareille manière de voir est tout à fait conforme à quelques-unes des données générales de l'histoire de la civilisation, ce qui ne supprime pas l'obligation de la contrôler par l'examen des systèmes philosophiques qui se sont produits. J'ai montré, par l'exemple des doctrines du matérialisme et de l'idéalisme, que le principe de ma classification soutenait l'épreuve des faits historiques. Il ne me reste donc qu'à développer ce principe, et, en premier lieu, à résoudre la question de savoir s'il se présente quelque nécessité historiquement fondée, de compléter la classification par de nouvelles catégories, par de nouveaux types philosophiques. Il est certain, en effet, que, quelle que soit l'influence prépondérante des deux modes de philosopher, il est impossible de ranger sous leurs bannières tous les systèmes, sans rester à la superficie des choses, sans être obligé de recourir à des analogies forcées ou à des subdivisions qui détruisent le principal avantage

de la classification, sa simplicité. Il est, d'autre part, non moins incontestable, que le domaine des hypothèses est presque aussi vaste que le domaine des faits, et que si un certain ordre ne régnait pas dans le premier, le second nous présenterait l'image du chaos ; il nous serait impossible de classer la philosophie selon le principe que nous avons choisi, et nous en serions réduits à accepter le point de vue de certains historiens de la philosophie, qui voient autant de types de conceptions du monde qu'il y a eu de penseurs originaux, c'est-à-dire à suivre les divisions banales et arbitraires qui ne signifient rien.

3. La solution de cette difficulté se trouve dans la hiérarchie des sciences donnée par Comte et présentement acceptée à peu près partout. Cette classification est la meilleure de toutes celles qui ont été proposées pour classer, non seulement les relations entre phénomènes qu'on appelle leurs lois naturelles, mais encore les combinaisons arbitraires et hypothétiques qui ont leur point de départ dans nos facultés imaginatives ; elle présente une base large et solide sur laquelle on peut asseoir toutes les divisions du savoir, aussi bien du savoir positif, exact, vérifié dans ses moindres détails, que du savoir hypothétique, imaginaire, invérifiable même dans ses traits principaux. Peu importe que le savoir positif soit présentement le seul reconnu, que le savoir métaphysique soit considéré comme équivalent à un défaut complet de connaissances réelles ; outre que cette opinion est inexacte pour le passé, nous avons justement pour but de classer ici les produits philosophiques d'une longue période d'ignorance.

Envisagée dans ses grandes lignes, la classification de Comte nous donne trois groupes nettement différenciés de phénomènes : le groupe inorganique ou physico-chimique, avec sa base mathématique ; le groupe organique ou biologique, qui s'appuie sur le premier ; enfin le groupe hyper-

organique ou psycho-sociologique qui, à son tour, se superpose au précédent. Toutes les hypothèses générales qui ont été présentées, par conséquent tous les systèmes philosophiques peuvent être ramenés à ces trois grandes divisions des phénomènes naturels.

Il est inutile de poursuivre la division plus loin, et de chercher le parallélisme jusqu'à la série des sciences abstraites particulières. En effet, les limites qui séparent ces sciences n'étaient pas déterminées pendant la période la plus florissante de l'enfantement des hypothèses et des philosophies qui en étaient la conséquence ; quelques-unes d'entre ces sciences n'existaient même pas. D'autre part, il est de l'essence d'une hypothèse générale de ne pouvoir être renfermée dans des cadres trop étroits. Le but d'une pareille hypothèse étant de généraliser les phénomènes, elle tend toujours, pour peu qu'elle se développe, à franchir les bornes du domaine qui lui a donné naissance, à embrasser le plus grand nombre possible de faits, à revêtir, en un mot, le caractère d'universalité. L'examen rationnel des systèmes philosophiques peut et doit porter sur le mode de formation des hypothèses qui leur servent de centre, sur les racines les plus profondes de ces hypothèses — les faits particuliers qui appartiennent à des sciences abstraites déterminées, — mais la classification des systèmes atteint parfaitement son but, lorsqu'elle a défini les principaux groupes dans lesquels se rangent naturellement les phénomènes et les sciences qui leur correspondent.

4. On arrive ainsi à une classification tripartite des anciennes conceptions du monde. Nous avons examiné deux de ses termes, le troisième correspond au domaine des phénomènes organiques qui constituent le passage de la cosmologie à la sociologie, de l'ordre extérieur à l'ordre humain. Si notre principe général est exact, les penseurs ont dû puiser librement et, pour la plupart du temps in-

consciemment, dans ce nouveau et vaste domaine, les éléments de leurs hypothèses universelles, comme ils l'ont fait pour les deux autres parties du savoir. Quelque chose de semblable s'est-il réellement passé? Les exigences de notre classification ont-elles été remplies? Existe-t-il, en un mot, un groupe de systèmes comblant le vide entre le matérialisme et l'idéalisme, et s'il existe, épuise-t-il toutes les variétés de la métaphysique, que nous n'avons pas encore examinées, sans laisser de résidu appréciable qui ne soit pas réductible à l'un des trois termes de notre classification? Les faits historiques répondent à toutes ces questions de la façon la moins équivoque. Nous connaissons, dans le passé de la philosophie, à côté du matérialisme et de l'idéalisme, un groupe intermédiaire portant le nom caractéristique de sensualisme. Cette terminologie, appliquée aux trois philosophies, acceptée unanimement par tous et facilement traduisible en termes moins familiers à l'oreille, de *mécanisme,* de *biologisme,* de *psychologisme,* est très significative; elle constitue une sorte de confirmation instinctive de notre principe de classification. Il nous suffira d'ailleurs de jeter un rapide coup d'œil sur les systèmes sensualistes pour nous convaincre que cette classification embrasse la totalité des constructions métaphysiques et ne laisse rien d'essentiel en dehors, à l'exception, bien entendu, de ces tentatives bâtardes qui, sous le nom d'éclectisme, n'ont jamais eu souci de l'homogénéité de leur fonds, ou de ces essais tout modernes qui creusent un sillon métaphysique nouveau et sont destinés à se placer à la limite de l'ancienne philosophie de l'ignorance et de la future philosophie des sciences.

5. Quelques considérations générales sur le terme même de sensualisme, et sur la place que cette philosophie occupe dans l'histoire du développement des conceptions métaphysiques, me paraissent indispensables ici (10).

On définit habituellement le sensualisme comme une philosophie qui attribue la genèse des idées aux sens, qui explique toutes les actions psychologiques par des impressions sensorielles ; Buckle [1] avait donc raison de dire qu'il fallait remplacer les termes ambigus de sensualisme et sensualiste par les termes étymologiquement plus exacts de sensationnalisme et sensationnaliste. La définition ordinaire est d'ailleurs parfaitement juste ; elle vise le point caractéristique, elle fait ressortir du premier coup l'essence même de l'hypothèse fondamentale ; sous ce rapport elle est irréprochable, et il serait à désirer que les définitions courantes du matérialisme et de l'idéalisme fussent sincères et franches au même degré. La définition pèche par un autre côté, elle ne prend pas en considération ce fait, que le sensualisme n'est pas seulement une théorie de la genèse des idées, mais encore une conception complète du monde, une philosophie originale fondée sur cette théorie. L'erreur ici est analogue à celle qui consisterait à définir le matérialisme comme une théorie spéciale du mouvement, et l'idéalisme comme une théorie particulière des idées innées. De pareilles définitions sont trop étroites, elles embrassent les traits saillants, mais non l'ensemble des caractères distinctifs dont se compose une conception du monde. Il importe donc d'élargir considérablement la définition habituelle du sensualisme, il importe d'y faire figurer tout ce qui fait sortir cette philosophie du domaine dans lequel elle puise son hypothèse, et lui permet d'interpréter tous les phénomènes sans exception.

Cela n'offre aucune difficulté sérieuse après tout ce qui a été dit précédemment sur le matérialisme et l'idéalisme. En tant que philosophie, le sensualisme admet une construction hypothétique, fondée sur une étude hypothétique d'un vaste département de l'inconnu ; il n'est donc, à ce

1. *History of civilisation,* tome I, p. 146.

point de vue, qu'un degré intermédiaire très remarquable dans le double processus de l'endosmose matérialiste qui absorbe le sujet moins connu par l'objet plus connu, et de l'exosmose idéaliste qui absorbe inversement l'objet par le sujet, processus qui revêt dans l'histoire des anciennes conceptions les formes les plus diverses et constitue, à vrai dire, toute la substance du passé de la philosophie. La sphère la moins générale et la plus complexe de l'objet, la sphère biologique, domine dans le sensualisme le sujet sous son double aspect, psychologique et sociologique. Cette philosophie montre donc, comme le matérialisme et l'idéalisme, peut-être même d'une façon plus évidente, la tendance caractéristique de toute métaphysique vers l'élaboration de principes qui ne sont généraux que de nom, et qui sont réellement nés sur le terrain du savoir spécial. Sans attendre la vérification, dans les limites de la science spéciale, de l'hypothèse biologique qui lui sert de base, le sensualisme s'empresse d'expliquer hardiment, et par conséquent d'une manière tout à fait superficielle, l'ensemble des phénomènes cosmiques ; il y a donc là un exclusivisme particulier qui complète tout naturellement l'exclusivisme des systèmes matérialistes et idéalistes.

6. A certains égards, le sensualisme peut être considéré comme une erreur des biologistes ou des psychologues, plutôt qu'une erreur des philosophes ; mais il importe de remarquer que dans son histoire, de même que dans l'histoire du matérialisme, le savoir spécial joue un rôle autrement considérable que dans l'histoire de l'idéalisme, ce qui est la conséquence nécessaire de la plus grande généralité des phénomènes qui leur servent de bases. Cela est si vrai, que chez bon nombre de penseurs de ce groupe, il est parfois fort difficile de tracer une ligne de démarcation entre ce qu'ils considéraient comme étant le savoir général ou philosophique et ce qui appartient au savoir spécial; seu-

lement, dans l'ordre spécial, ils étaient sensualistes dans le sens propre du mot, dans l'ordre général, ils l'étaient dans le sens habituel, dans le sens de métaphysiciens d'une certaine catégorie.

L'erreur considérée au point de vue de la science particulière, consiste à n'expliquer que quelques phénomènes les plus voisins parmi ceux que le savant étudie, au moyen des lois qui servent à relier soit les phénomènes plus généraux, ce qui est le cas du matérialisme, soit les phénomènes plus spéciaux, ce qui est le cas de l'idéalisme, soit, enfin, les phénomènes occupant un rang intermédiaire, puisqu'ils sont généraux par rapport à ceux qui suivent, et spéciaux par rapport à ceux qui précèdent, ce qui est le cas du sensualisme. L'erreur des penseurs consiste dans l'explication non plus seulement des phénomènes voisins, mais de tous les phénomènes, du cosmos entier, et non plus de quelques-unes de ses parties, au moyen de généralisations empruntées tantôt au domaine le plus simple et le plus général, tantôt au domaine le plus complexe et le plus spécial, tantôt enfin au domaine mitoyen. C'est cette dernière erreur qui seule constitue la condition constante et nécessaire, le caractère spécifique de toute métaphysique ; toutes les autres espèces d'atteinte à l'équilibre qui correspond à la vérité scientifique, toutes les autres sortes de prééminence illégitime de points de vue spéciaux en dépendent, et c'est avec raison qu'on considère comme métaphysiques les opinions ou les doctrines qui en portent la trace.

Pourtant ces opinions et ces doctrines, tant qu'elles ne franchissent point certaines limites, tant qu'elles ne tombent point dans l'universalité, ne constituent pas encore un système philosophique, une conception métaphysique du monde. La métaphysique ne commence qu'au moment précis où l'esprit humain cède à la tentation d'une hypothèse unique interprétant l'ensemble des choses naturelles, et

le sensualisme n'est devenu la source d'une conception métaphysique que parce que, lui aussi, n'a pas su y résister. Le monisme lui appartient autant qu'aux deux autres philosophies ; le dualisme n'a fait que l'effleurer, sans laisser de traces durables. Tout est monistique dans le sensualisme : la réduction hypothétique des différents ordres de phénomènes à un type unique, primordial, irréductible ; l'explication, hypothétique aussi, au moyen d'une catégorie de lois, de toutes les autres catégories de propriétés ; la définition de tous les phénomènes, abstraits ou concrets, de caractère psychologique, sociologique ou inorganique, comme étant des cas particuliers d'une propriété fondamentale : la sensation. Pour le vrai sensualiste, tout est sensation et perception sensorielle, c'est-à-dire fait biopsychologique, comme pour le matérialiste conséquent, tout est matière et mouvement, c'est à-dire fait physico-mécanique, comme pour l'idéaliste pur, tout est idée, conception de l'esprit, c'est-à-dire fait appartenant à la partie la plus spéciale de la psychologie et, à certains égards, à la sociologie. Il est évident que l'hypothèse nécessaire à une pareille unification des phénomènes et dont les trois philosophies ont si largement usé, non seulement dépasse de beaucoup les limites des phénomènes similaires, et ne peut dès lors être considérée comme une hypothèse scientifique, mais encore embrasse sciemment tous les groupes naturels de faits, et constitue, par conséquent, l'hypothèse philosophique dans le sens le plus strict du mot.

7. Ayant pris possession du domaine intermédiaire entre le monde inorganique et le monde hyperorganique, le sensualisme en fit la base solide de ses opérations philosophiques dans les domaines voisins, une citadelle invincible d'où il entreprenait des sorties de tous les côtés, et où il rentrait, suivant les circonstances, avec un riche butin ou les mains vides. Particulièrement fréquentes et heureuses

ont été ses attaques contre une autre place forte, isolée et inattaquable en apparence, elle aussi, et qu'occupait l'idéalisme. De ces attaques, les sensualistes revenaient rarement sans quelque acquisition, sans quelque résultat important, à leur sens du moins.

Il est certain que les racines profondes de la conception sensualiste se trouvaient toutes dans la sphère des phénomènes qui appartiennent présentement à la biologie, mais ses pousses se dirigeaient un peu de tous les côtés, du côté du matérialisme, et surtout du côté des faits psychologiques. Cela était, d'ailleurs, très naturel. Le sensualisme, nous l'avons vu, constitue, à tous égards, une forme intermédiaire entre les extrêmes du matérialisme et de l'idéalisme ; on pourrait dire qu'il les concilie, si ces extrêmes étaient conciliables. L'examen des systèmes sensualistes y découvre facilement ces deux tendances, les sensualistes français penchant davantage vers le matérialisme, les sensualistes anglais et allemands inclinant plutôt vers l'idéalisme ; mais tous s'occupent principalement de questions psychologiques. Dans l'ordre des phénomènes organiques, pour lesquels le fait de la sensation a une grande importance, rien, en effet, ne pouvait être aussi intéressant que l'esprit humain et l'homme lui-même, en tant que sujet. C'est pour cela que la plupart des sensualistes sont psychologues comme les idéalistes, non physiciens comme les matérialistes. Ce point de ressemblance a souvent donné lieu à la confusion entre les systèmes sensualistes et les systèmes idéalistes, quoique d'autre part on les ait fréquemment confondus avec les conceptions matérialistes.

Tout cela démontre une fois de plus l'insuffisance des points de vue qui règnent dans l'histoire de la métaphysique, et la légitimité de ma façon d'envisager le sensualisme. Dans la classification des philosophies du passé que je propose, le danger de ces sortes de confusions diminue considérablement, mais il ne disparaît pas complètement,

car il n'est pas toujours facile de tracer du premier coup une ligne de démarcation nette entre deux conceptions se touchant de près par suite de la connexion des domaines, dans lesquels elles puisent leurs hypothèses fondamentales. En ce qui concerne le sensualisme, la distinction est aisée, lorsqu'il s'agit de le comparer au matérialisme, mais elle devient singulièrement embarrassante lorsqu'il s'agit de l'isoler des fractions les plus modérées de l'idéalisme. C'est là la conséquence de l'obscurité profonde qui entoure encore la nature des phénomènes psychologiques. Quels sont, parmi eux, ceux qui appartiennent exclusivement à la biologie, quels sont ceux qui ne peuvent s'expliquer au moyen de causes purement physiologiques ? Tout cela est provisoirement matière à discussion, et se détermine assez arbitrairement, dans les limites de la physiologie cérébrale et de la psychologie expérimentale, à l'aide d'hypothèses spéciales fournies par ces deux branches du savoir. Du caractère propre de ces hypothèses dépend évidemment la réponse aux questions particulières, qui naissent de la nécessité de trouver une séparation quelconque entre le sensualisme et l'idéalisme. Plus on étendra le champ d'action des causes organiques, plus on admettra de cas de leur influence exclusive, plus grand sera le nombre d'idéalistes modérés qu'il nous faudra, en vertu du principe de notre classification, ranger parmi les sensualistes ; inversement, plus fréquente sera l'intervention des faits hyperorganiques, plus nombreux seront les sensualistes qu'il faudra faire passer dans le camp des idéalistes. Mais ces oscillations de la ligne de séparation ne démontrent pas que la ligne n'existe pas, et que sa direction, présentement hypothétique, ne sera un jour inscrite avec certitude sur la carte du passé de la philosophie.

8. L'obligation où l'on se trouve parfois de distribuer dans des groupes philosophiques différents les diverses

parties d'une même doctrine, n'infirme en rien l'exactitude du principe de classification que j'ai développé. Cette obligation démontre, tout au contraire, d'une façon indirecte, mais décisive, la légitimité de ce principe, car elle correspond à la nature générale de notre esprit qui n'est pas exempt d'inconséquences et de contradictions, même chez les penseurs les plus éminents. Ainsi, et pour ne citer qu'un exemple très connu, le grand idéaliste Kant résout beaucoup de problèmes psychologiques dans le sens de l'hypothèse sensualiste la plus pure ; ces parties de sa philosophie peuvent donc être rattachées au sensualisme, quoique le système entier soit incontestablement idéaliste. De pareils faits abondent dans l'ancienne philosophie, on les rencontre à tout instant dans chacune des trois directions de la pensée métaphysique. Aristote et Descartes ont plus d'une fois soutenu des thèses parfaitement matérialistes, tout en étant des idéalistes au premier chef ; un grand nombre de matérialistes de l'antiquité et du moyen âge étaient entachés d'idéalisme ; la théorie de la connaissance des modernes matérialistes est due en entier au sensualisme. L'homogénéité parfaite des doctrines n'appartient qu'à un petit nombre de penseurs privilégiés et, à en juger par les faits, elle n'a jamais servi de mesure pour apprécier leur mérite, leur influence sur les contemporains et la postérité, le rôle utile qu'ils ont joué dans la lutte avec les formes grossières de la métaphysique, les superstitions des masses, les préjugés des classes dirigeantes, l'ensemble des conditions, en un mot, qui gênent la marche normale de l'évolution sociale.

9. Quoi qu'il en soit, nous ne ferons rentrer dans le groupe du sensualisme que les doctrines dans lesquelles la prédominance appartient à des hypothèses fondamentales, empruntées au domaine d'une psychologie qui n'est pas violemment séparée de l'ordre biologique, qui n'est pas

autonome comme la psychologie des idéalistes. C'est bien pour cela que les sensualistes sont ordinairement considérés comme les ancêtres de la psychologie physiologique contemporaine; nous verrons pourtant que cette filiation, adoptée par la plupart des historiens de la psychologie moderne, n'est vraie qu'en partie. Ce qui est plus remarquable, et ce qui n'a pas suffisamment attiré l'attention, c'est la relation qu'on peut établir entre le sensualisme et les premiers essais de création d'une science des phénomènes sociaux. En effet, il semble à première vue que ces phénomènes qui sont d'ordre super-organique et appartiennent, par conséquent, au domaine propre de l'idéalisme, eussent dû être étudiés tout d'abord par les idéalistes. C'est pourtant le contraire qui est arrivé ; le matérialisme et surtout le sensualisme ont contribué bien plus que l'idéalisme à l'avènement d'idées justes sur la sociologie ; on pourrait peut-être dire, pour être plus exact, qu'ils l'ont moins entravé.

10. Toute l'histoire de l'idéalisme montre clairement, combien précaire a été l'influence de la métaphysique sur les progrès du savoir spécial, combien faible le lien que quelques historiens de la philosophie s'efforcent d'établir entre le rapide développement de la philosophie hypothétique et la lente croissance des sciences positives. Si, dans l'ancienne philosophie, dans cet ensemble hétérogène d'opinions, de points de vue et de doctrines, nous supprimons tout ce qui est spécial, tout ce qui appartient aux sciences particulières ou à la philosophie des sciences particulières, tout ce qui a pu servir à la systématisation du savoir positif, nous n'obtenons qu'un mince résidu d'hypothèses métaphysiques. Ces hypothèses, je l'ai déjà dit, malgré leurs prétentions à l'universalité, n'étaient, au point de vue des méthodes exactes, que des tentatives spéciales mettant au premier plan tel ou tel ordre de

phénomènes, et généralisant illégitimement tous les autres. C'est ici qu'apparaît ce fait curieux, que les divers groupes de la philosophie métaphysique ont été particulièrement nuisibles au domaine scientifique qui semblait leur appartenir en propre, et auquel ces groupes empruntaient leur point de départ.

L'histoire comparée des sciences et des systèmes philosophiques semble confirmer cette vue ; il ne faut pourtant la considérer provisoirement que comme une supposition, comme une hypothèse sociologique. Peut-être cette histoire, convenablement interprétée, mettra-t-elle un jour hors de doute, qu'aucune des espèces de « l'ignorance générale » d'ordre métaphysique n'a pu par elle-même contribuer au progrès de n'importe quel « savoir positif » ; que les systèmes hypothétiques n'ont pu être que des obstacles dans le développement des sciences, et des obstacles disposés d'une façon tout à fait régulière ; que par suite de cette régularité, le matérialisme a particulièrement empêché le développement de la mécanique, de la physique et de la chimie, le sensualisme a été surtout nuisible à la biologie, enfin, l'idéalisme a été funeste principalement à la sociologie et à la psychologie (11).

11. Quant au sensualisme, sa moindre résistance à la création de la sociologie et à une étude scientifique des phénomènes psychiques, apparaît assez clairement, du moins pendant la période de son plus grand éclat, au XVIIIe siècle, dans deux faits. Il a entravé moins que tout autre système métaphysique, et surtout moins que l'idéalisme avec ses idées innées, générales et nécessaires, le développement de la psychologie descriptive, c'est-à-dire d'une psychologie qui bornait son problème à l'étude scientifique de la nature intellectuelle et morale de l'homme, telle qu'elle peut être connue par l'introspection et l'examen des mobiles, des actes et des mœurs des individus, des

groupes sociaux ou des peuples entiers. Une pareille psychologie, fort différente de la moderne physiologie cérébrale, ne s'occupait pas que des faits biologiques et des manifestations mentales les plus simples, elle s'occupait aussi et surtout des phénomènes psychiques les plus complexes. On le voit dans Locke, Hume, les Encyclopédistes, Condillac, Condorcet, Cabanis, Volney, Destutt de Tracy, dans l'école écossaise, depuis Reid jusqu'à Hamilton, dans les représentants anglais de la philosophie morale, depuis Cumberland jusqu'à Bentham, enfin dans Kant et ses disciples. D'autre part, le sensualisme a entravé bien moins que l'idéalisme, constamment préoccupé de la prédominance absolue du sujet sur l'objet, l'essor des doctrines physiocratiques, du système industrialiste de Smith, de l'éthique utilitaire, de l'histoire considérée comme produit de l'action réciproque des conditions climatériques, physiologiques et sociales, en un mot, de tout ce qui constitue la première étape de la sociologie. Un grand nombre de sensualistes ont travaillé dans cette direction, et avec un succès autrement certain que celui qui a consacré leurs efforts dans la voie de l'étude des phénomènes psychiques. Cette circonstance, en apparence fortuite et secondaire, mérite attention, car elle confirme indirectement la thèse que j'ai soutenue autre part[1]. Les facteurs sociaux sont plus près du domaine biologique que les phénomènes complexes de la psychologie.

12. Ces considérations se rattachent tout naturellement à la question du rôle que joue le sensualisme dans l'ensemble des doctrines métaphysiques. Quel degré présente-t-il dans leur développement, faut-il le placer au-dessus ou au-dessous du matérialisme et de l'idéalisme, enfin,

1. *La Sociologie*, p. 175-206.

est-il historiquement un précurseur ou un successeur de l'un d'eux ? C'est ce qu'il s'agit d'examiner.

D'après l'opinion courante, le sensualisme constituerait une forme intermédiaire entre le matérialisme qui est la base de la métaphysique, et l'idéalisme qui en est le couronnement. En partant du matérialisme situé au pied d'une montagne abrupte, l'esprit humain, avant de s'élever aux régions éthérées de l'idéalisme, passerait par l'étape nécessaire du sensualisme. Telle est la manière de voir non seulement des idéalistes, mais encore de beaucoup d'historiens de l'ancienne philosophie qui n'appartiennent à aucune de ces trois directions, les reconnaissant toutes également insuffisantes, et qui ne cherchent qu'à élucider le mieux possible la marche de la pensée métaphysique. Il faut reconnaître que cette manière de voir n'est pas dénuée de fondement ; elle représente d'une façon inconsciente la situation de l'hypothèse sensualiste au milieu d'autres hypothèses métaphysiques, et cette situation est la conséquence de la place que les faits sur lesquels le sensualisme s'appuie, occupent dans la hiérarchie des phénomènes naturels. C'est là une confirmation de la classification de Comte, d'autant plus précieuse qu'elle est apportée par des ennemis déclarés.

En dehors de ce point de vue particulier, l'opinion courante est profondément erronée ; historiquement et sociologiquement, le sensualisme a une tout autre portée. Jamais, ni dans le développement général de la métaphysique, ni dans le développement individuel de ses principaux représentants, le sensualisme n'a joué le rôle d'une phase auxiliaire et transitoire ; depuis le jour où il est devenu une philosophie, il a été une conception universelle et définitive, au même titre que le matérialisme et l'idéalisme. Il est vrai que le matérialisme a pris avant lui une forme nette et définie, mais le matérialisme, nous l'avons vu, est contemporain de l'idéalisme ; ces deux philosophies

ont toujours été au même niveau, comme deux extrêmes qui se provoquaient et se complétaient mutuellement. Sans doute, le sensualisme n'est, lui aussi, qu'une philosophie exclusive produite par les conditions de notre organisation mentale et sociale ; à ce point de vue, il doit être placé sur la même ligne que le matérialisme et l'idéalisme, son hypothèse fondamentale n'étant qu'un complément de leurs hypothèses, puisqu'elle s'appuie sur un domaine négligé par les deux philosophies rivales. De là semble résulter la conclusion que le sensualisme s'est développé parallèlement aux deux autres systèmes métaphysiques ; pourtant cette conclusion n'est, historiquement, vraie qu'en partie. Certes, le sensualisme n'était pas inconnu à la plus haute antiquité ; mais tandis que le matérialisme et l'idéalisme s'étaient solidement implantés dans les consciences et avaient donné de brillants produits, l'hypothèse sensualiste se trouvait encore à l'état embryonnaire et n'aboutissait à aucune conception d'ensemble. Cette hypothèse ne s'est transformée en une véritable philosophie, en une interprétation systématique du monde que beaucoup plus tard, et le sensualisme n'a atteint son point culminant qu'au moment où toute métaphysique allait disparaître.

13. La principale, sinon l'unique raison de ce fait me paraît simple. A l'époque où les énormes lacunes du savoir ont permis la constitution et le développement de cette philosophie de l'ignorance qui s'appelle la métaphysique, l'esprit humain, en quête d'explications prématurées, pouvait à coup sûr recourir à toutes sortes de généralités et construire toute espèce d'hypothèses ; dans une certaine mesure, c'est ainsi qu'il a procédé, en effet. Mais toujours il empruntait les matériaux pour ses constructions les plus fantasques, à la réalité, à ce même monde inconnu de phénomènes externes et internes, et l'infranchissable barrière l'enfermait d'autant mieux dans le do-

maine des faits particuliers, qu'il l'apercevait moins et généralisait davantage. Pourtant dans l'immense collection d'observations partielles, qu'est-ce qui pouvait attirer plus sûrement l'attention de l'homme, que les deux bouts extrêmes de la chaîne des phénomènes, la sphère de l'objet dans ses manifestations les plus simples, la sphère du sujet dans ses formes les plus frappantes ? Rien ne pouvait être plus naturel que ce dualisme primitif, scindant radicalement le monde en deux parts, la part réelle et la part idéale, entre lesquelles il n'y avait place pour aucune plage moyenne susceptible de garder son autonomie ; les chaînons intermédiaires, quelle qu'ait été leur importance pratique, étaient au début complètement ignorés par la philosophie. Ce n'est que peu à peu qu'ils sortaient de l'ombre épaisse qui les entourait, ce n'est que petit à petit que se constituait, entre les deux termes limites, un terme moyen qui compliquait très notablement le problème primordial de la métaphysique.

14. Le sensualisme ne peut donc être considéré comme une transition naturelle entre le matérialisme et l'idéalisme, qu'à un point de vue purement doctrinal ; historiquement, sa place est tout autre ; il nous apparaît comme la dernière parmi les tentatives infructueuses de concevoir l'essence des choses et l'unité finale des phénomènes. Sous ce rapport, il succède par conséquent non-seulement au matérialisme, mais encore aux formes les plus développées, les plus parfaites de l'idéalisme ; il tend à concilier les deux extrêmes et à les remplacer par une généralisation plus conforme à la réalité.

Cette position du sensualisme dans l'histoire de la métaphysique ne contredit nullement la loi du développement du savoir découverte par Comte. En effet, il s'agit ici des destinées du sensualisme dont l'hypothèse fondamentale appartient aux phénomènes vitaux, nullement du déve-

loppement de la biologie, qui ne saurait renfermer dans son cadre aucune hypothèse philosophique interprétant tous les ordres de faits naturels ; il s'agit de l'histoire de cette ignorance générale de tous les phénomènes, y compris les phénomènes de la vie, qui devait nécessairement recourir à des explications hypothétiques, non de l'histoire d'une branche spéciale du savoir qui, par sa nature même, ne saurait se poser des problèmes philosophiques. En vertu de cette distinction, l'ignorance générale pouvait se présenter sous certaines formes dès les premières phases de l'histoire de la pensée, sans attendre la constitution de telle ou telle branche particulière des connaissances positives, sans s'inquiéter des progrès des sciences ; mais j'ai indiqué tout à l'heure la raison qui a arrêté quelque peu l'apparition du sensualisme, et l'a fait dépendre du développement des points de vue extrêmes. Quant à ce qui est de la biologie, elle n'a évidemment pas pu se constituer avant la constitution des sciences inorganiques, et a dû précéder les sciences encore plus complexes et plus spéciales des phénomènes psychiques et sociaux. La loi de Comte est une loi sociologique qui étend son action sur un groupe nettement déterminé de faits sociaux ; les phénomènes que présente la succession des systèmes métaphysiques n'appartiennent pas à ce groupe, quoiqu'ils le touchent par plus d'un côté. Ils font partie d'un autre groupe, comme nous aurons plus d'une fois occasion de le constater.

15. Quoi qu'il en soit, la transformation relativement tardive des doctrines sensualistes en une conception systématique du monde a entraîné des conséquences, qui sont importantes pour l'histoire de cette variété de la métaphysique. D'une part, le sensualisme avait devant lui l'expérience des philosophies, ses devancières, et, quoique l'expérience ait ici peu de valeur, elle a pu le préserver

plus d'une fois des fautes les plus grossières du matérialisme et de l'idéalisme ; d'autre part, les phénomènes d'ordre organique qui lui servent de base commençaient justement à revêtir le caractère scientifique. Le sensualisme eut donc, comme jadis le matérialisme, un point d'appui dans des faits soumis à une étude jusqu'à un certain point scientifique, soustraits au domaine obscur de l'inconnu. Cette circonstance, nous l'avons vu, a eu une sérieuse influence sur le matérialisme qui modéra ses élans et fut forcé d'étudier les caractères des méthodes positives; elle a rendu un service analogue au sensualisme. L'idéalisme seul est resté, jusqu'à l'époque de la dissolution de toute métaphysique, c'est-à-dire jusqu'à nos jours, en dehors de tout contrôle de la science spéciale; et maintenant même, la psychologie et la sociologie n'ont pas atteint le degré de développement auquel étaient arrivées les sciences physico-mathématiques dans l'antiquité et les sciences biologiques au XVIIIe siècle. Ces deux disciplines de formation nouvelle ne peuvent par conséquent pas réagir utilement sur l'idéalisme contemporain, comme le montrent de récents exemples.

Il n'est donc pas étonnant que, comparativement à l'idéalisme, le matérialisme et le sensualisme se soient toujours distingués par une plus grande précision de leurs thèses fondamentales, par une plus grande modération dans la prétention de résoudre toutes les questions qui sortent des limites de la science spéciale, par une plus grande prudence dans les constructions hypothétiques à propos desquelles le sensualisme a, le premier, délimité avec soin le domaine de l'incognoscible, par la prédominance du sens commun sur l'imagination, en un mot, par tout ce qui, dans le langage un peu dédaigneux des historiens jurés de la philosophie du passé, s'appelle « l'empirisme. » Il n'y a nul besoin de recourir à de vains jeux de mots pour expliquer ces différences; elles sont tout

simplement le résultat du rapport plus ou moins direct qui existe entre les doctrines métaphysiques et les progrès des sciences particulières, ou des divers degrés de maturité des branches du savoir qui correspondent à ces doctrines (12).

CHAPITRE IV

LE SENSUALISME

PREMIÈRE PHASE DE DÉVELOPPEMENT.

1. Je passe maintenant à l'énumération succincte des faits qui ont marqué l'histoire du sensualisme, et qui confirment les idées que je viens d'exposer.

L'antiquité a développé toutes les formes de la métaphysique, toutes les espèces de conceptions du monde, basées sur une connaissance fragmentaire et insuffisante des phénomènes naturels; mais elle ne les a pas toutes développées au même degré. Les deux formes extrêmes, le matérialisme et l'idéalisme, ont été amenées à une perfection que des époques postérieures auraient pu envier; la forme intermédiaire, le sensualisme, est restée à l'état d'ébauche pour des raisons que nous avons vues. Pourtant, même dans les temps anciens, le point de vue sensualiste se mêlait assez souvent aux théories dominantes; toute la différence entre ce sensualisme embryonnaire et celui qui occupa plus tard dans la philosophie une place si considérable, consiste justement dans sa plus grande dépendance à l'égard des hypothèses fondamentales du maté-

rialisme et de l'idéalisme. L'antique sensualisme ne s'est jamais nettement séparé des deux autres systèmes métaphysiques; son antagonisme à leur égard était plus latent que réel, et il semblait bien plutôt n'être qu'une sorte de forme modérée de l'un ou de l'autre. Les phénomènes vitaux, parmi lesquels il cherchait à tâtons et presque inconsciemment la clef pour l'explication de l'univers, devaient se présenter aux penseurs, même en ces temps reculés, comme le degré supérieur du monde inorganique ou comme le degré inférieur du monde idéal, renfermant tous les prototypes des faits visibles; mais cela n'alla pas plus loin. Les limites précises entre les phénomènes ne furent pas établies, les idées nettes sur leurs divers groupements ne furent pas élaborées; le dualisme primitif attirait encore les esprits par son apparente évidence, le sensualisme ne trouvait pas encore de terrain solide qui pût servir d'appui à ses hypothèses générales. C'est pour cela que ces dernières n'excluaient pas les autres hypothèses, et se combinaient d'une façon ou d'une autre avec elles.

2. Les premières traces des doctrines sensualistes se rencontrent de très bonne heure; quelques-unes d'entre elles se trouvent dans les plus anciens parmi les matérialistes et les idéalistes. Mais le point de vue fondamental du sensualisme ne commence à se dégager, et le nombre des thèses sensualistes ne commence à augmenter sérieusement, qu'à partir des sophistes. L'époque des sophistes est remarquable à plus d'un titre : elle constitue un pivot autour duquel la philosophie tourne pour commencer la réaction contre les exagérations du matérialisme primitif et aboutir finalement aux théories de Platon. Mais à côté de cette réaction évidente, s'en développe une autre, moins apparente, qui, dirigée d'abord contre le matérialisme, attaque peu à peu la doctrine idéaliste de l'exis-

tence des concepts de l'esprit en dehors des sens. Les sophistes ont été les représentants de ces deux tendances; les mêmes mains semaient ainsi et les germes de l'idéalisme qui poussèrent rapidement, et les germes du sensualisme qui ne rencontrèrent qu'un terrain insuffisamment préparé, et périrent en se transformant en toutes sortes de variétés du scepticisme.

Protagoras, le premier, affirme que le point de départ de la philosophie doit être non dans l'objet, dans le monde extérieur, mais dans le sujet, dans l'organisation mentale de l'homme; que tout se réduit non à la matière, mais à la sensation. Par suite, il voit d'une part dans l'individu le critérium de toutes choses, et trouve d'autre part que des opinions diamétralement opposées sont également vraies, pour deux esprits différents bien entendu. Tel a été le commencement de l'ancien sensualisme, si rapidement dégénéré en un scepticisme à outrance. La façon dont nous nous représentons les choses dépend de nos sensations, et les représentations constituent le véritable fonds de notre savoir; mais les représentations elles-mêmes sont purement individuelles, d'où il résulte que chaque homme, à chaque moment donné, est le critérium de tous les phénomènes. C'est par ce trait caractéristique — l'ignorance complète des propriétés générales et nécessaires du sujet — que le sensualisme primitif se distingue du sensualisme de Locke, de Hume et de Kant. Mais dès le début, le sensualisme proclame la relativité de notre savoir, principe qui fut longtemps parfaitement étranger au matérialisme et à l'idéalisme, et qui n'y pénétra plus tard que sous l'influence des hypothèses sensualistes.

Après les sophistes, les idées sensualistes se développèrent lentement, parce qu'elles étaient prématurées, mais elles se développèrent dans toutes les écoles philosophiques qui ne faisaient pas du savoir absolu le but final de la vraie philosophie. Telles étaient quelques fractions du maté-

rialisme, et ceux des systèmes idéalistes qui admettaient dans la genèse du monde idéal l'intervention de facteurs objectifs. A ce premier degré, le sensualisme tendait à enlever au matérialisme une partie de la nature, à l'idéalisme une partie du domaine psychique, et principalement les questions pratiques de la logique, de l'éthique et de la politique ; dans cette lutte sourde pour la conquête d'un nouveau champ d'investigation philosophique, son arme ordinaire et efficace a été la théorie de la connaissance, que Socrate avait déjà défendue avec tant d'éclat et qui était fondée toute entière sur les observations superficielles d'alors, relatives aux phénomènes biologiques de la sensation et de la perception.

3. Dans ces premières tentatives de création d'une nouvelle conception du monde, une place importante appartient à Aristote. Ses tendances réalistes et la nature encyclopédique de son esprit l'ont déterminé à mêler à son idéalisme un grand nombre de doctrines purement matérialistes; les mêmes raisons expliquent la couleur fortement sensualiste de son système, de telle sorte que sa philosophie, malgré la prédominance de l'hypothèse idéaliste, présente le mélange des principales directions de la pensée métaphysique. C'est à ce sentiment très délicat de l'insuffisance et de la partialité des conceptions métaphysiques, à l'intervention, dans la meilleure partie de son œuvre, du point de vue sensualiste, qu'on doit attribuer les immenses services qu'Aristote a rendus dans le domaine de la méthode.

Aristote peut être considéré comme le premier représentant systématique de ce qu'on appelle la méthode objective. Dans la personne d'Aristote, dit un de ses biographes, nous devons saluer l'aurore de la méthode objective, quoique bien des siècles aient été nécessaires pour transformer cette aurore en une brillante lumière.

Le caractère de cette méthode consistait en ce que les généralités, les propositions générales et les hautes abstractions étaient considérées comme des éléments subjectifs, n'ayant aucune existence réelle en dehors de la sphère du sujet pensant. Cette manière de comprendre la véritable nature des abstractions a servi de point de départ à toutes les exigences dont l'ensemble constitue ce qu'on nomme l'empirisme, la philosophie expérimentale. La méthode subjective qui voyait dans les abstractions des essences douées d'une réalité indépendante de l'esprit qui les avait formées, a continué de prospérer longtemps encore après Aristote ; néanmoins, c'est au penseur grec qu'appartient l'honneur de la création de la philosophie inductive. C'est lui, le premier, qui en a montré les principes fondamentaux, et les a définis avec une ampleur et une précision qui n'ont pas été surpassées même par Bacon [1]. C'est par ce côté qu'Aristote se rapproche tant de nous. L'un des caractères qui distingue le mieux la philosophie moderne depuis Bacon, est la reconnaissance *théorique,* du moins dans le domaine du savoir spécial, de la supériorité de la méthode objective. Ce caractère est si frappant, que beaucoup d'historiens de la philosophie ont proposé de diviser son passé en deux périodes : la période de la méthode subjective, correspondant à la philosophie ancienne, et la période de la méthode objective, correspondant à la philosophie moderne. La division a, comme nous le verrons, une certaine valeur, quoique dans un sens tout autre que celui qu'on lui attribue généralement ; mais c'est justement à ce point de vue que le vrai Aristote, celui qui n'a pas été défiguré par les commentateurs scolastiques, nous apparaît comme une exception pour son temps, appartenant presque à la philosophie moderne.

1. Lewes, *History of philosophy*, t. I, p. 289.

Lewes définit ainsi les principes fondamentaux de la méthode aristotélicienne : Contrairement à Platon qui, niant la certitude du témoignage de nos sens, voyait dans la perception intuitive la base de tout vrai savoir, Aristote cherchait cette base dans la perception sensorielle. Avant Bacon, il affirmait comme lui qu'il est plus raisonnable de décomposer les phénomènes complexes en leurs éléments constituants, que de les élever à la hauteur d'abstractions : *melius est naturam secare quam abstrahere*[1]. Il s'appuyait sur l'expérience et la déduction, la première lui donnant les faits particuliers, la seconde lui indiquant la voie qui des faits conduit aux lois. Sans sensation, sans perception sensorielle, l'idée est impossible. Platon trouvait dans les erreurs des sens la justification du scepticisme à l'égard de tout savoir venant des sens, Aristote enseignait avec infiniment plus de raison que la source de l'erreur est dans la fausse interprétation que l'esprit donne du témoignage des sens. De là naissent un grand nombre d'illusions, mais chaque sens en particulier témoigne exactement, dans les limites de son témoignage. Nos sens nous donnent notre savoir des détails, des existences concrètes ; l'induction nous donne notre savoir des généralités, des relations abstraites. Tout en convenant avec Platon que la science n'a affaire qu'à ces dernières, Aristote affirmait qu'on ne pouvait y arriver que par l'expérience. Telle est la pierre angulaire de l'empirisme dont on n'a cessé d'accuser le grand philosophe grec.

4. Si nous nous demandons maintenant ce qui rend possible le concept de notre esprit sur lequel repose la méthode objective, nous verrons facilement que cette possibilité dépend directement d'une meilleure appréciation des phénomènes organiques qui accompagnent tout acte de

1. Bacon, *Novum Organon*, 41.

connaissance, que par conséquent le point de départ de la méthode objective se confond avec le point de départ de la métaphysique sensualiste. C'est pour cela que la reconnaissance de la supériorité de la méthode expérimentale est un fait non seulement contemporain, mais encore intimement lié au sensualisme ; c'est pour cela aussi que tous les penseurs métaphysiques de tous les temps qui ont défendu en philosophie les droits de l'expérience, doivent être considérés comme plus ou moins sensualistes. Tels ont été Aristote dans l'antiquité, Bacon au sortir du moyen âge, et dans les temps modernes non seulement les sensualistes proprement dits, depuis Locke jusqu'à Condillac et Cabanis, mais encore les idéalistes du type de Descartes et de Leibnitz, les idéalistes du type de Berkeley, enfin, et je dirai surtout, les idéalistes du type de Kant ; les matérialistes aussi bien du type de Hobbes, de Toland et de Priestley que du type des Encyclopédistes et de leurs successeurs immédiats. Tous ces systèmes se sont involontairement soumis à l'influence d'une forme plus perfectionnée de la métaphysique, tous ils sont devenus demi-sensualistes, à peu près comme les partisans des diverses philosophies scientifiques contemporaines sont devenus demi-positivistes.

La relation entre la méthode objective et le sensualisme a une grande importance historique ; il est donc utile d'y insister et de montrer, dès à présent, que cette relation est on ne peut plus naturelle et légitime. Au fond, tout dans cette question, et la distinction entre les deux méthodes, et la division du passé de la philosophie en deux périodes, se réduit à un pas considérable en avant, à un véritable progrès dans une branche spéciale du savoir — la théorie de la connaissance. Ce progrès fut le résultat de la conception plus exacte des phénomènes organiques. L'étude en était sans doute bien insuffisante encore, mais elle permit à l'esprit humain de distinguer quelques-uns des élé-

ments du fait si complexe de la formation des idées, et d'établir solidement quelques règles méthodologiques générales. L'erreur métaphysique prit ainsi un nouvel aspect : l'ensemble des phénomènes fut expliqué par une hypothèse non vérifiée, empruntée au domaine des propriétés biologiques.

La philosophie sensualiste et la théorie de la connaissance ont donc une genèse identique; mais cela ne démontre nullement l'identité des deux faits. Nous voyons ici comment une même cause a pu produire des conséquences très différentes, justement parce que dans les deux cas d'autres causes, et des causes très variées, se sont ajoutées à la cause principale. Dans ce mélange complexe nous ne savons pas nous reconnaître, et nous n'apercevons distinctement que la cause la plus apparente, celle qui attire le mieux notre attention. De là il n'y a plus qu'un pas à l'illusion qui consiste à identifier les résultats ; cette illusion est le tribut que nous payons à la logique abstraite qui nous enseigne, et, en somme, avec raison, que les mêmes causes produisent les mêmes effets. La difficulté est de connaître *toutes* les causes.

Il était très naturel de confondre le sensualisme avec la meilleure des théories de la connaissance, il était naturel aussi de voir le sensualisme, né après les premiers succès de la biologie, s'approprier ces succès et se livrer à une active propagande en faveur de la méthode objective. Il était naturel, enfin, de voir les sensualistes, convaincus que la défense de cette méthode constituait leur meilleur titre, non seulement soutenir que la base de toute philosophie se ramenait à la théorie de la connaissance, mais encore communiquer cette idée erronée à l'idéalisme qui pouvait très bien l'accepter, car il s'agissait ici de phénomènes d'ordre psychique. Tout cela, à coup sûr, était parfaitement naturel, et tout cela donne de l'importance au rôle historique du sensualisme, mais tout cela ne donne

aucun droit d'établir un abîme, surtout au point de vue de la méthode, entre la philosophie des anciens et la philosophie des modernes, ni de trouver une période révolutionnaire pendant laquelle la méthode apriorique a été brusquement remplacée par la méthode expérimentale. Une pareille période est affaire d'avenir ; la métaphysique, même la métaphysique contemporaine, n'a jamais cessé d'être la métaphysique, c'est-à-dire la continuation, le développement et quelquefois l'imitation servile de l'ancienne façon de penser. Sans doute, la marche en avant de la philosophie des temps nouveaux a été accompagnée des progrès considérables et décisifs des sciences spéciales, mais ce n'est pas la philosophie moderne qui a provoqué ces progrès, et ce n'est pas elle, certainement, qui créera la philosophie des sciences. Cette dernière ne sortira pas de la métaphysique, quelque prudente et raisonnable que soit sa théorie de la connaissance, elle sortira des sciences particulières et de leurs philosophies.

5. Après cette digression qui m'a paru nécessaire, je reviens aux destinées du sensualisme depuis Aristote. L'ancienne philosophie, qui s'était divisée en deux tronçons, le matérialisme et l'idéalisme, avait fini par douter de l'efficacité de l'un et de l'autre. Les deux conceptions du monde n'ont plus contenté les successeurs plus exigeants de Socrate, de Platon et d'Aristote ; mais aucun esprit, aussi grossier ou aussi élevé qu'il soit, ne peut se passer d'une conception d'ensemble quelconque — la théologie de tous les temps et de tous les peuples est là pour nous le démontrer. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que, dans la dernière période de l'ancienne philosophie, on rencontre une conception nouvelle des choses, qu'on peut caractériser par le terme général de scepticisme. Nous verrons tout de suite en quoi consistait cette philosophie d'un genre à part, mais je rappellerai dès à présent que l'antiquité n'en

était pas à son début en fait de doctrines sceptiques, puisque la première apparition du scepticisme remonte, nous l'avons vu, aux sophistes.

6. Dans l'école sceptique, le sensualisme avait un caractère purement négatif, aussi cette école n'eut-elle qu'une influence infiniment moindre que les écoles matérialistes et idéalistes qui, tout en partant de la même théorie de la connaissance, s'efforçaient d'en tirer des conséquences positives.

Les sceptiques niaient l'existence d'un critérium certain quelconque pour la recherche de la vérité. Aristote avait détruit la théorie platonicienne en montrant tout ce qu'elle avait de subjectif, ils allaient plus loin et voyaient le même subjectivisme dans la logique inductive et dans les théories sensualistes d'Aristote. Tout en ébranlant ainsi les bases des constructions philosophiques de leurs prédécesseurs, les sceptiques n'apportaient aucun nouveau dogme ; leur seule affirmation consistait à prétendre que la perception sensorielle, cette source trompeuse d'un savoir dont ils reconnaissaient l'insuffisance, n'était pas autre chose qu'une modification inconnue de l'état du sujet. C'était là une thèse franchement sensualiste, au-delà de laquelle ils ne s'aventuraient pourtant pas. Ils ne croyaient pas, comme Démocrite, par exemple, que les objets extérieurs ne possédassent pas les propriétés dont nos sens témoignent, ou, comme Protagoras, qu'entre les modifications de la matière et les modifications de la sensation, il existât une relation invariable ; ils considéraient tout cela comme non démontré.

Il serait pourtant injuste de dire que le doute des sceptiques ait un caractère absolu et s'applique également à tous les ordres de phénomènes. Ils ont pu douter de la possibilité de démontrer la réalité de la matière, ils ont pu nier l'existence objective de l'idée, mais il leur était in-

terdit de contester la réalité de la sensation qui était la seule raison plausible de leurs doutes philosophiques. Le sensualisme se trouve être ainsi le dernier refuge du scepticisme ; en dehors de lui, le doute perd tout terrain et devient une absurdité.

Entre les deux philosophies les points de contact ont toujours été nombreux ; parmi eux il faut citer, en première ligne, le principe de la relativité de nos connaissances. Le sceptique concluait à leur incertitude relative, le sensualiste à la certitude relative de quelques-unes d'entre elles. De plus, le sensualisme qui, dogmatiquement, est la seule issue du scepticisme, en a été, historiquement, tantôt le point de départ, tantôt la conséquence. Leur liaison intime n'a jamais été entièrement rompue et se manifeste en un sens ou en un autre dans tout le passé de la métaphysique. Ainsi, chez Aristote, le sensualisme était le résultat du scepticisme des sophistes ; chez Locke, le résultat de la philosophie sceptique de la fin du XVIe et du commencement du XVIIe siècle ; d'autre part, l'apparition du scepticisme dans la période finale de la philosophie ancienne a pour cause directe le sensualisme d'Aristote, et le sensualisme de Locke provoqua le scepticisme sensualiste de Hume d'abord, le criticisme de Kant ensuite.

7. C'est encore sous forme de scepticisme que le sensualisme s'introduisit dans les écoles matérialistes et idéalistes, qui lui semblaient pourtant si hostiles. Quant à ce qui est du matérialisme, l'école d'Épicure, si répandue pendant la dernière période de la philosophie ancienne, est particulièrement caractéristique à ce point de vue. Les épicuriens avaient emprunté en entier à Aristote les éléments sensualistes de sa théorie de la connaissance, et c'est au moyen de cette théorie qu'ils battaient en brèche son opinion sur la philosophie comme art de découvrir la vérité, opinion qui appartenait également aux idéalistes platoniciens et à

tous les matérialistes, y compris Démocrite, le vrai fondateur de l'école. Le scepticisme des épicuriens à cet égard était profond, sans retour ; ils considéraient la recherche philosophique de la vérité avec un dédain qui ressemblait fort au mépris des sceptiques proprement dits pour toutes les abstractions. Pour eux, de pareilles recherches étaient non seulement fallacieuses, mais encore inutiles au point de vue du but final de la philosophie — la plus grande somme possible de bonheur ; de là leur façon d'envisager la philosophie comme l'art ou la théorie de la vie, de là leur tendance, si peu propre au matérialisme conséquent, vers l'éthique. Leur système philosophico-moral présente un exemple curieux de mélange de doctrines matérialistes et de doctrines idéalistes, provoqué par l'intervention directe du scepticisme sensualiste.

8. La même influence se fit bientôt sentir sur les principaux représentants de l'idéalisme d'alors, les stoïciens et les académiciens.

Les premiers étaient incontestablement idéalistes, de même que les épicuriens étaient matérialistes ; incontestablement aussi, les deux écoles étaient diamétralement opposées dans toutes les questions pratiques et théoriques, prises à part. Pourtant ces écoles s'accordaient sur quelques manières de procéder importantes et sur un certain nombre de résultats généraux, car elles partaient également du scepticisme sensualiste pour attaquer toute philosophie exclusivement théorique. Stoïciens et épicuriens plaçaient à l'arrière-plan les préoccupations purement abstraites, parce que les résultats leur en paraissaient excessivement douteux. Non pas que les stoïciens eussent considéré la philosophie comme ne devant poursuivre que des buts pratiques ; cette opinion a surgi plus tard et, sous la forme que lui a donnée le positivisme, par exemple, ne peut guère être contestée ; ils affirmaient déjà cepen-

dant, que toute philosophie théorique était impuissante à cet égard, — c'est pour cela que leur doctrine elle-même prenait un caractère pratique et devenait tout simplement l'art de vivre. Seulement, sous l'influence de leur psychologie idéaliste d'une part, et d'autre part de la décomposition du monde gréco-romain, qui amenait inévitablement une réaction contre les idées dissolvantes du temps, le stoïcisme voyait le but final non dans la somme des biens, comme Épicure, mais dans la formule austère du devoir.

En apparence, les stoïciens étaient les ennemis irréconciliables, on peut même dire, les seuls ennemis du scepticisme général qui avait envahi toutes les classes cultivées de la société antique, et commençait à dégénérer, dans la sphère des questions morales et sociales, en une indifférence profonde, absolue ; mais, suivant la remarque très juste de Lewes, la situation des stoïciens à l'égard des théories sceptiques était fort analogue à celle que Reid, Beattie, Hutcheson et toute l'école écossaise prirent vingt siècles plus tard à l'égard du scepticisme philosophique de Hume. Les stoïciens et les écossais ne combattaient le scepticisme que pour la forme ; au fond ils étaient vaincus d'avance, car ils étaient contaminés par le scepticisme, et cela à un haut degré et d'une façon caractéristique. Un profond et incurable doute sur la certitude des vérités acquises par la philosophie antérieure, pouvait seul les obliger à se réfugier dans ce qu'on appelle le bon sens, c'est-à-dire dans l'abdication pure et simple de la philosophie. Mais les résultats d'une pareille abdication n'étaient-ils pas identiques aux idées les plus radicales du scepticisme ? Lewes répond affirmativement, et nous devons convenir qu'il a raison. Cependant, malgré l'ingéniosité de ce rapprochement entre deux écoles si éloignées dans le temps et si semblables par leurs caractères, Lewes ne voit pas, que la forme particulière du scepticisme de

l'une et de l'autre n'était que la conséquence de l'apparition d'une nouvelle doctrine, le sensualisme, qui venait demander son droit de cité et d'indépendance, à côté du matérialisme et de l'idéalisme.

9. Les disciples de Platon, ceux qui constituèrent la seconde et la troisième académie, subirent, eux aussi, l'influence des idées sensualistes, comme on peut le voir par les doctrines d'Arcesilaüs et de Carnéade qui combinaient les thèses idéalistes avec la théorie sensualiste de la connaissance, et aboutissaient au scepticisme philosophique. Mais le scepticisme des académiciens ne se manifestait plus par l'appel au sens commun ou par des tentatives de création d'une philosophie pratique sur les ruines de la philosophie théorique, il prenait directement la forme de doutes logiques, comme chez les vrais sceptiques, peut-être même d'une façon plus nette, plus dogmatique.

Déjà dans Platon, qui comparait finement l'âme humaine à un livre dont les sens seraient les copistes, et qui enseignait que le savoir expérimental se distinguait par une médiocre certitude, nous découvrons quelques traces du scepticisme. Mais ce n'est pas ce scepticisme à deux tranchants, s'attaquant également aux hypothèses matérialiste et idéaliste, c'est un doute unilatéral, déblayant en quelque sorte le terrain sur lequel le matérialisme et l'idéalisme peuvent être construits indistinctement, et semblable en tous points à celui qu'on trouve plus tard chez Descartes, Malebranche, Leibnitz et qui, dirigé contre le matérialisme seul, sert de point d'appui à la conception idéaliste. C'est pour cela que le scepticisme plus sérieux, plus profond des disciples de la seconde et de la troisième académie, n'est devenu possible qu'après qu'Aristote eût détruit de fond en comble la théorie idéale de Platon. Arcesilaüs et Carnéade, considérés comme idéalistes et même platoniciens, étaient donc parfaitement inconséquents. Leur idéalisme

ne s'alliait guère aux thèses fondamentales de leur théorie de la connaissance : la dépendance de la raison de la perception qui lui fournit tous les matériaux de la pensée et du savoir, et l'absence de tout critérium pour la vérité absolue, les choses en soi étant inaccessibles. Ces thèses ont servi aux académiciens à fonder leur fameuse théorie de *la catalepsie*, qui a été dans l'antiquité ce que *l'agnosticisme* est de nos jours.

Ainsi, déjà l'ancien scepticisme, du moins sous sa forme la plus avancée et tel que l'avaient fait les efforts successifs des sophistes, d'Aristote, de Pyrrhon, des matérialistes de l'école d'Épicure, des théoriciens du sens commun, enfin des idéalistes de l'académie moyenne, conduisait directement à l'hypothèse sensualiste de l'incognoscible.

10. La longue période du moyen âge ne nous offre que peu de faits saillants. Le sensualisme, comme toutes les autres variétés de la métaphysique, y reste à peu près stationnaire. Il est vrai qu'au dessous de la surface uniforme et monotone occupée par la théologie, un travail intérieur lent et pénible se poursuit sans relâche; mais on n'en voit les résultats qu'à l'avènement de la Renaissance, alors que la scolastique théologique n'était plus qu'un fantôme. Tous ces efforts pour sortir de l'esclavage intellectuel entretenu par l'ignorance et l'intolérance religieuse des masses, — efforts continués au milieu d'inquiétudes et de périls dont nous pouvons à peine nous faire une idée, — attendent encore leur historien. Les traces des doctrines sensualistes, élaborées par le scepticisme ancien, se rencontrent un peu partout au moyen âge : on les trouve dans les dissertations théologiques, dans la philosophie arabe, dans l'immense amas de « distinctions » accumulé avec une étonnante patience par les scolastiques de toutes les écoles et de toutes les sectes. Aristote est le grand inspirateur ; c'est à lui qu'on attribue le « canon » si connu de la concep-

tion sensualiste, la célèbre formule : Rien n'est dans l'esprit qui n'a préalablement été dans les sens ; c'est à lui encore que remontent les nominalistes, si directement liés, comme je l'ai déjà remarqué, aux tendances philosophiques modernes.

Mais tout cela ne constituait que de chétifs commencements, de pauvres germes tombés sur un terrain inculte, et ne pouvant produire que de misérables sauvageons sitôt étouffés par la végétation environnante. Cet état précaire dure jusqu'aux grandes découvertes scientifiques qui fondèrent les sciences inorganiques et préparèrent les recherches dans le domaine de la biologie. Le véritable sensualisme n'apparut qu'après les premiers succès des sciences biologiques, c'est-à-dire aux XVIIe et XVIIIe siècles, qui virent en même temps se développer à nouveau les deux autres conceptions métaphysiques, le matérialisme et l'idéalisme. Tant il est vrai que les formes de la pensée métaphysique ont toujours suivi une marche parallèle (13).

11. Avant de passer à l'époque florissante du sensualisme, il me faut dire quelques mots d'un philosophe qui a laissé une trace profonde dans la pensée moderne. Je veux parler de Bacon. Les œuvres de ce penseur jouissent jusqu'à présent d'une grande vogue, ses idées constituent encore la monnaie courante des dissertations sur les méthodes scientifiques et des livres populaires sur la philosophie ; toutes les tentatives de faire descendre le « grand chancelier » du piédestal sur lequel l'a placé l'admiration d'une suite ininterrompue de générations reconnaissantes, y compris la tentative de Liebig, ont complètement échoué. Il ne pouvait en être autrement. Malgré ses évidents défauts, Bacon a eu une immense influence civilisatrice, par la forme littéraire, brillante, riche en comparaisons poétiques, en images saisissantes, quoique parfois vague et emphatique de ses écrits, par ses appels passionnés en fa-

veur d'une réforme du savoir positif et du raisonnement abstrait.

Les principales idées de Bacon sont bien connues, autant grâce aux éditions multipliées et aux traductions de ses deux œuvres capitales : *De dignitate et augmentis scientiarum* et *Novum Organon*, qu'aux innombrables citations qui émaillent les ouvrages de tous les philosophes de l'époque moderne. Je me contente donc de rappeler ici les points essentiels. Bacon s'élève contre l'alliance, funeste à son avis, qui existait encore de son temps, entre la théologie et la philosophie ; il veut la remplacer par une alliance nouvelle entre la philosophie et la science ; pour cela il tente une revue encyclopédique et une division du *globus intellectualis*, de l'ensemble de notre savoir. Cette tentative était prématurée et a été infructueuse. Elle n'a pu l'amener qu'à des résultats insignifiants ou erronés : à la distinction des trois espèces de savoir, — l'historique, fondé sur la mémoire ; l'esthétique, fondé sur l'imagination ; le philosophique, fondé sur la raison, — à la division de la philosophie en philosophie proprement dite ou *première philosophie*, s'occupant des idées communes à toutes les branches des connaissances, et *seconde philosophie* ou science active. Bacon, d'ailleurs, ne reste même pas fidèle à cette conception fondamentale ; la *première philosophie* se subdivise en étude de la nature, avec ses deux branches, théorique et pratique, et étude de l'homme, ou anthropologie, avec ses deux divisions : *philosophia humana* et *philosophia civilis*. En général, les problèmes de la philosophie première se confondent constamment non seulement avec les problèmes de la science théorique, de ce que nous nommerions aujourd'hui les philosophies des sciences particulières, mais encore avec les problèmes du savoir pratique, ce qui aboutit, en fin de compte, à une classification compliquée et arbitraire. Quant à ce qui est de la physique, cette grande source de toutes les hypothèses matérialistes,

Bacon n'en chasse pas les points de vue téléologiques, il les sépare pour en faire l'objet de la métaphysique, un complément de la physique dans l'ensemble de la philosophie naturelle. Encore moins progressives sont ses opinions sur la psychologie, cette base de toutes les hypothèses idéalistes. Il y distingue, peut-être un peu hypocritement, l'âme matérielle de l'esprit surnaturel, et deux espèces de perceptions, dont l'une, l'inférieure, appartient au monde inorganique aussi bien qu'au monde organique ; il y occupe, en un mot, une sorte de situation intermédiaire entre les erreurs du matérialisme et les erreurs de l'idéalisme. Il divise, de plus, la psychologie en logique et éthique, et dans cette dernière ne va pas au-delà de l'utilitarisme superficiel des penseurs anciens. Enfin, dans la philosophie sociale qui est la dernière partie de son livre *De Augmentis*, il ne voit qu'un code de règles de sagesse pratique.

12. En revanche, dans une autre partie de la psychologie, dans la logique, Bacon nous apparaît comme un grand penseur. Dans une de ses premières études, *Cogitata et Visa* (1612), qui devint plus tard son œuvre capitale, le *Novum Organon,* il s'efforça de rénover la logique, considérée comme l'art de la recherche de la vérité ; c'est cette tentative qui est son principal titre de gloire, et il s'y montre le digne successeur d'Aristote. Peu importe qu'il proclame triomphalement la chute définitive de la logique aristotélicienne et son intention de fonder une autre et plus rationnelle logique ; sa critique n'atteint que les points secondaires, que les altérations introduites par les scolastiques. Le fond de la doctrine d'Aristote, sa théorie sensualiste de la connaissance, son opinion sur l'excellence des procédés inductifs, son empirisme philosophique trouvaient dans Bacon un défenseur passionné et un commentateur de génie. A ce point de vue, la parenté entre les deux penseurs est telle, qu'on peut les considérer tous

deux, et au même titre, comme les fondateurs de la philosophie expérimentale. Tous deux partent des mêmes idées fondamentales, tous deux construisent les mêmes hypothèses et arrivent naturellement aux mêmes résultats. Mon but, dit Bacon, est de déterminer les différents degrés de certitude, de garantir, au moyen de certaines restrictions, le droit de la perception sensorielle d'être considérée comme la source du vrai savoir, d'écarter les constructions purement abstraites, de découvrir pour l'esprit humain des voies plus sûres. C'est le même but que poursuivait Aristote, et non sans succès, comme nous l'avons vu. Nous cherchons le savoir, dit encore le penseur anglais, non dans l'horizon borné de l'intelligence, mais dans le vaste domaine de la nature. L'esprit humain n'est pas un miroir réfléchissant les objets tels qu'ils sont, il constitue plutôt une surface inégale renvoyant sa propre image en même temps que l'image des objets environnants. La science ne peut réussir et prospérer que lorsque nous montons graduellement, échelon par échelon, des objets isolés aux généralisations élémentaires, et de celles-ci aux grandes lois; c'est pour cela que nous devons nous préoccuper, avant tout, non de donner des ailes à l'esprit, mais de le lester avec le plomb de l'expérience, afin de modérer son vol. Il vaut mieux analyser les phénomènes, les réduire à leurs éléments constituants, que de tourner dans le cercle des hautes abstractions. La recherche des causes finales des choses est aussi inutile et aussi stérile qu'une vierge consacrée à la divinité. Les phénomènes de la nature ne doivent pas être inventés ou imaginés, ils doivent être trouvés dans les faits..... De tels aphorismes eussent pu être facilement signés par Aristote.

Mais, outre cette parenté méthodologique entre les deux penseurs, il en existe une autre, très importante. Tous deux n'étaient pas satisfaits de l'unité métaphysique qui découlait des hypothèses, et tous deux, s'appuyant sur l'unité

de méthode, cherchaient des bases moins arbitraires pour asseoir l'unité philosophique des phénomènes. De leur temps une pareille recherche ne pouvait réussir ; mais ces tentatives n'en méritent pas moins notre reconnaissance et n'en excitent pas moins notre admiration.

13. A quel type philosophique du passé, à quelle variété métaphysique appartient donc la doctrine de Bacon ? Cette question offre de l'intérêt au point de vue de notre classification et doit être examinée. On ne peut faire de Bacon un matérialiste, malgré quelques points de ressemblance. Il admire souvent, il est vrai, Démocrite qu'il oppose à Aristote et Platon, mais plus souvent encore il se trouve en complet désaccord avec le matérialiste grec. On ne peut pas non plus le considérer comme un idéaliste quelque peu conséquent ; car il n'emprunte à Aristote que sa théorie de la connaissance qui, comme nous le savons, était à moitié sensualiste. On ne peut enfin le nommer sensualiste dans le sens étroit qu'on attache à ce terme.

On tourne la difficulté de deux façons différentes. Les uns refusent à Bacon le titre de métaphysicien, et ne voient en lui qu'un chercheur de génie dans le domaine de la méthodologie scientifique. Une pareille assertion peut, certes, se soutenir ; seulement, elle a le défaut de laisser sans explication l'immense influence exercée par Bacon sur le développement, non de la science spéciale, mais de la philosophie métaphysique. Cette influence directe, profonde, ne pouvait appartenir qu'à une conception du monde ayant de nombreuses attaches avec les systèmes analogues. D'autres tombent dans l'excès contraire. Exagérant la situation isolée de Bacon et son importance dans la série des philosophes, ils inclinent à le considérer comme le fondateur d'une nouvelle variété philosophique, de ce qu'ils appellent l'*empirisme*. Outre que l'empirisme, en examinant bien la conception que représente ce terme,

ne peut constituer une interprétation générale du monde, que la « philosophie empirique » est un non-sens au même titre que la « philosophie de la simplicité », ou la « philosophie de la certitude, » on se heurte là à une évidente contradiction, car on accuse en même temps d'empirisme la presque totalité des écoles matérialistes, l'immense majorité des sensualistes et nombre d'idéalistes modérés.

Les doutes disparaissent en prenant pour le sensualisme le sens large que je lui ai donné; il s'établit alors une relation certaine entre la conception de Bacon et les systèmes philosophiques venus après lui. Cette filiation nous mène, par les branches collatérales, tantôt à certaines doctrines matérialistes, tantôt à quelque école idéaliste, car tel est le caractère propre de toutes les hypothèses sensualistes : elles occupent toujours une place intermédiaire entre les deux extrêmes; mais dans la lignée directe, cette filiation conduit invariablement et exclusivement à Locke, à Hume, aux écossais, à Condillac, à Cabanis. L'exemple de Bacon, comme l'exemple des anciens sceptiques, démontre donc, une fois de plus, l'exactitude de la classification du passé de la philosophie dont j'ai développé le principe au début de ce travail. Cette classification permet de trouver sans hésitation la place de Bacon au milieu des systèmes du primitif sensualisme. Dernier représentant de la grande époque de la Renaissance, Bacon a payé son tribut à son temps, en faisant revivre la plus haute forme de la métaphysique ancienne, en débarrassant des impuretés accumulées par le moyen âge, la conquête la plus précieuse de la pensée antique : la philosophie inductive. Personnellement, Bacon n'est pas allé beaucoup plus loin qu'Aristote; ce n'est que dans les détails de la méthode scientifique, dans les questions élucidées par les progrès du savoir spécial, et dans la polémique contre les erreurs des procédés subjectifs, pour laquelle la scolastique lui avait donné tant de matériaux, qu'il se montre tout à fait

supérieur au philosophe grec. Dans ce qui est principal et essentiel, Bacon ne fait qu'imiter le sensualisme d'Aristote et de ses meilleurs disciples; tous ses efforts continuent à se porter sur l'épuration des méthodes scientifiques, épuration qui, en dehors des indications insuffisantes de la pratique des diverses sciences, ne pouvait se faire qu'au moyen de la théorie sensualiste de la connaissance.

Le mérite d'un développement plus profond du sensualisme appartient incontestablement au successeur de Bacon, à Locke.

CHAPITRE V

LE SENSUALISME

ÉPOQUE DE SON ÉCLAT. HUME.

1. A partir de Locke, le sensualisme devient une véritable métaphysique, entrant en lutte directe avec le matérialisme aussi bien qu'avec l'idéalisme. Ses principes fondamentaux sont formulés nettement, les détails en sont développés en tous sens, les différences avec les autres conceptions du monde expliquées ouvertement ; son influence croît, son point de vue pénètre dans les écoles adverses, et l'on obtient, comme résultat définitif, l'augmentation du nombre et de l'influence des systèmes métaphysiques mixtes, hétérogènes.

Les principales idées de Locke, qui devinrent bientôt la base de tout sensualisme, sont bien connues. Locke voit dans la théorie de la connaissance, qui doit déterminer les limites de l'esprit humain, le seul but de la philosophie ; il veut remplacer les hypothèses du matérialisme et de l'idéalisme extrême par une hypothèse qui, selon lui, ne peut s'appuyer que sur les phénomènes psychologiques de la sensation ; il considère les hypothèses matérialistes et idéa-

listes comme n'ayant aucune certitude, aucune valeur scientifique, — c'est pour cela qu'il les combat également. Sa profonde divergence avec le matérialisme est évidente, elle gît dans le point de départ de sa philosophie, dans la réduction du problème philosophique à l'étude des origines et du développement des concepts de notre esprit. Moins clairs sont, au premier abord, les traits qui le séparent des diverses catégories de l'idéalisme qui, lui aussi, se renferme dans l'étude du sujet ; pourtant ces traits sont nombreux et caractéristiques. Il ne faut pas oublier que le subjectivisme de Locke est un subjectivisme sensualiste, ne rompant jamais son lien avec la nature extérieure, avec le monde de l'objet, dans lequel il puise constamment ; un pareil subjectivisme est purement formel, verbal ; en réalité, il ne se distingue en rien de l'objectivisme des matérialistes. J'emploie ici, il va sans dire, les termes de subjectif et d'objectif dans le sens usuel, dans le sens d'opposition entre le monde des sensations et le monde des phénomènes échappant au contrôle direct de notre appareil perceptif, nullement dans le sens méthodologique, suivant lequel le subjectivisme seul peut appartenir à la métaphysique.

Contre l'idéalisme, Locke et ses successeurs possèdent tout un arsenal d'arguments, tantôt originaux, tantôt empruntés aux matérialistes, à Hobbes et Gassendi, entre autres, et modifiés pour les besoins de la cause. Ils combattent la théorie des idées innées — quelques-uns vont même jusqu'à nier les *facultés* innées — ils montrent l'importance des langues dans le symbolisme des choses, ils étudient patiemment et prudemment les sources du savoir qui, suivant Locke, se réduisent à une seule avec ses deux variétés : la perception sensorielle considérée en dehors des opérations ultérieures de l'esprit, et le sens intime, la perception par l'esprit de ses propres actes.

La conception du monde et de ses phénomènes était

fondée chez Locke, comme le remarque très justement Littré [1], sur une conception particulière de la nature humaine, c'est-à-dire sur quelque chose n'ayant qu'une importance très secondaire dans l'ensemble des faits cosmiques; pourtant, il faut le remarquer, les sensualistes élargissaient considérablement la base de leur édifice en faisant jouer un rôle considérable à l'élément plus général, à l'élément biologique que les idéalistes n'admettaient à aucun degré. Les sensualistes cherchaient l'origine de tous nos concepts dans les sensations; dans la théorie de Locke, nos sensations nous donnent les idées simples, élémentaires — ce que l'école de Herbart appela plus tard les « représentations » — les idées de couleur, de son, d'étendue, de mouvement; de la combinaison et de la comparaison de ces idées simples naissent les idées générales, les conceptions abstraites, les sentiments complexes, les désirs, les affections. En ramenant ainsi tous les phénomènes psychiques à leur point de départ biologique, Locke ne pouvait évidemment pas rattacher, comme le faisaient les idéalistes, la « chose en soi » à un concept quelconque de notre esprit, ni identifier les concepts avec l'essence des choses que toute métaphysique prétend connaître; il ne pouvait pas, non plus, chercher avec les matérialistes cette essence à l'autre bout de l'échelle phénoménale, dans le monde inorganique. Comme tous les sensualistes, il était également sceptique à l'égard de la réalité de la chose matérielle en soi et de la réalité des essences idéales; mais son scepticisme n'atteignait pas cette généralité, cette profondeur qu'il devait acquérir bientôt dans les écrits de Hume. Locke prévoyait du reste lui-même la possibilité de ce développement, il prévoyait qu'on emploierait un jour son argumentation exclusivement contre l'une des deux écoles adverses ; mais il considérait l'exagération

1. De la méthode en psychologie, *Philosophie positive*, 1867.

du scepticisme et l'application exclusive des thèses sensualistes, comme un stérile jeu de l'esprit qui répugne à un penseur pratique ayant fixé à l'avance les limites de son scepticisme, ayant déterminé exactement la dose de doute que comporte une conception rationnelle du monde, et s'en rapportant, pour le reste, aux formules du bon sens.

Déjà Bacon trouvait « que la vraie cause, la vraie source de presque toutes les erreurs scientifiques gisait dans ce faux point de vue qui nous fait exagérer les forces de l'esprit humain et nous empêche de nous en servir utilement ». Locke, à son tour, ne laissait jamais passer l'occasion de nous convaincre de la relativité de nos connaissances; il prodiguait les conseils pratiques, disant « qu'il ne fallait pas s'élever contre notre propre organisation et abandonner ce que nous avions de bon en nous, sous prétexte que nous ne pouvons tout embrasser d'un seul coup, qu'il ne fallait pas ressembler au serviteur paresseux qui refuse de travailler à la lumière d'une bougie parce qu'elle éclaire moins que la lumière du soleil ». En un mot, Locke nous donne une théorie autrement nette que celle des anciens ou même celle de Bacon, sur l'incognoscible, ce point culminant et ce résultat ultime du sensualisme.

Les sensualistes de l'école de Locke commençaient la philosophie par l'étude de l'homme, et dans l'homme ils étudiaient les fonctions et les facultés, c'est-à-dire des phénomènes qui, à cette époque, étaient absolument irréductibles; il n'est donc nullement étonnant de voir l'école anglaise arriver au doute relativement à la possibilité de connaître le tout de l'univers au moyen de cette partie. Locke n'est même pas éloigné de nier l'existence réelle de la substance; en tout cas, il affirme hautement que le langage seul donne, à de pareilles conceptions, une valeur absolue, que, par conséquent, la chose en soi, si tant est qu'elle existe, nous est éternellement inaccessible. C'est

pour cela qu'il nous invite à demeurer dans une calme ignorance des choses qui, après examen, se trouvent en dehors des limites de nos capacités.

2. Après avoir indiqué les caractères propres qui distinguent la philosophie de Locke du matérialisme et de l'idéalisme, il me faut montrer maintenant les divergences qui la séparent des écoles extrêmes du sensualisme. Ces divergences ne sont d'ailleurs pas importantes, elles se réduisent à deux points principaux : la théorie psychologique de Locke sur la double origine des idées, et la question, irrésolue pour lui, des facultés de l'âme, qui peuvent constituer un groupe indépendant ou se réduire à une faculté unique et fondamentale — la sensibilité.

A propos de nos conceptions, nous avons vu en quoi consistait le dualisme de Locke; outre la perception sensorielle des objets extérieurs qui fournit à notre esprit les matériaux des rapprochements, des comparaisons, des jugements ultérieurs, il admet encore l'existence de perceptions intimes donnant une autre source de formation des idées. Mais ces opérations intellectuelles de second ordre n'étant possibles qu'à la condition de posséder les matières premières, il est clair que tout se réduit, en dernière analyse, pour Locke aussi bien que pour les sensualistes extrêmes, à la perception sensorielle, et que le philosophe anglais était parfaitement conséquent en affirmant la communauté d'origine des idées et des sensations, thèse qui a été tant de fois défendue par les sensualistes.

Quant à ce qui est de la seconde distinction, il faut remarquer que jamais Locke n'a sérieusement soutenu la multiplicité de nos facultés fondamentales, qu'il n'a surtout jamais défendu l'hypothèse de l'origine « hyperorganique » d'aucune des fonctions de l'esprit humain; s'il a laissé sans réponse précise la question de la « faculté fondamentale », cela ne nous donne encore aucun droit de

douter de son profond sensualisme. Pourtant de pareils doutes sont souvent formulés ; les philosophes et les historiens de la philosophie (Dugald-Stewart, Lewes, Fowler et beaucoup d'autres) se refusent à ranger Locke — et à plus forte raison Hume, les écossais et leurs congénères — dans le type intellectuel auquel appartiennent Condillac, quelques-uns des encyclopédistes, Cabanis, et en général, les sensualistes dans le sens étroit du terme.

En réalité, Locke non seulement appartient à la même philosophie que Condillac, mais il en a été pendant longtemps le chef reconnu ; la tentative qui consiste à l'ériger en créateur d'une nouvelle école de « psychologie expérimentale », de même que la tentative pour faire de Bacon le promoteur d'une philosophie spéciale « de l'expérience », n'est donc qu'une preuve de plus de l'extrême arbitraire qui règne dans les classifications des systèmes philosophiques et de l'absence, chez la plupart des historiens de la philosophie, d'opinions fixes sur le sujet qu'ils se proposent d'étudier. Ces historiens ne se rendent même pas suffisamment compte de la terminologie dont ils se servent. L'*expérience* et la *psychologie expérimentale* sont des termes très exacts et très clairs, mais la philosophie de l'expérience, si elle a un sens quelconque, ne saurait être une philosophie métaphysique ; quant à la « philosophie de la psychologie expérimentale » elle ne saurait constituer un savoir général ou philosophique, à moins d'entendre par là une métaphysique empruntant son point de départ à la psychologie expérimentale, auquel cas ce serait la meilleure définition que nous puissions donner du sensualisme, de celui de Locke aussi bien que de celui de Condillac.

L'angle visuel suivant lequel Locke considérait le monde et ses phénomènes, détermine les mérites de ce penseur à l'égard de la science spéciale qu'il cultivait, de la psychologie. Non pas de la psychologie expérimentale dans le

sens propre du mot, non pas de cette psychologie qui comporte réellement l'expérimentation directe, qui fait partie de la biologie et porte de nos jours le nom de physiologie cérébrale; le sensualisme empruntait beaucoup à la biologie et ne lui donnait absolument rien. Les services que Locke a rendus, il les a rendus à une psychologie infiniment plus complexe, à cette psychologie qui étudie la nature humaine par ses côtés hyperorganiques, ne se ramenant pas sans résidu à l'action des fonctions biologiques et exigeant l'introduction d'un nouveau facteur, — psychique, comme le pensent quelques-uns, sociologique, comme j'ai essayé de le démontrer[1]. Le sensualisme — son histoire tout entière le prouve — a contribué bien plus que le matérialisme ou l'idéalisme au progrès de l'étude de ces conceptions élevées et complexes de l'esprit humain. C'est à partir de la fin du XVIIe siècle que commence une série de tentatives entreprises en vue de rattacher la science des phénomènes psychiques à la science immédiatement précédente de la vie. Ces tentatives ont produit de brillantes monographies sur divers points de psychologie descriptive, qui presque toutes appartiennent à des sensualistes, justement parce que le point de vue biologique auquel ils se plaçaient est d'une importance capitale pour la psychologie; plusieurs d'entre elles conservent jusqu'à présent leur valeur. De ce nombre sont certains chapitres de l'*Essay concerning human understanding;* Locke introduit un des premiers la méthode comparative en psychologie, et il est certainement le premier des savants cultivant cette branche spéciale qui s'inquiète d'une investigation vraiment scientifique des problèmes (14).

3. Après Locke, le drapeau du sensualisme passa en de

1. *La Sociologie.* Bibliothèque scientifique internationale. Chez Germer-Baillière (Félix Alcan).

dignes mains. Comme penseur, Hume est non seulement au niveau de Bacon, de Hobbes, de Locke, de Berkeley, de Kant, mais il leur est peut-être supérieur, et sa valeur ne doit pas être mesurée par la part de gloire qui lui échut de son temps. Des causes fort diverses, l'insuffisante préparation du milieu, le silence intéressé et l'oubli parfois involontaire des prédécesseurs par les successeurs, expliquent pourquoi les disciples sont souvent préférés aux maîtres et les adaptations habiles aux originaux. Ce fut le sort de Hume : il fut éclipsé par ses imitateurs et particulièrement par Kant qu'on a appelé plus d'une fois le Hume allemand [1].

Il est vrai que le sensualisme de Hume a été pour Kant ce que le sensualisme de Locke avait été pour Berkeley, une étape intermédiaire dans la rénovation de l'idéalisme dogmatique qui aboutit à l'idéalisme critique. Mais dans cette philosophie hétérogène qui exerça une si puissante influence sur la pensée moderne, surtout en Allemagne, on ne prise plus guère les résultats derniers, les hypothèses idéalistes; on ne s'arrête qu'aux points de départ, aux éléments critiques, c'est-à-dire à ce qui, dans notre classification, constitue les hypothèses sensualistes. Or, les compatriotes et les admirateurs de Kant commencent eux-mêmes à reconnaître que ces hypothèses avaient été établies par Locke et surtout par Hume qui amena la plupart d'entre elles — la célèbre théorie de la causalité, par exemple, cette base de la critique kantienne de la connaissance — à un degré de perfection qui ne fut jamais dépassé. « La *Critique de la raison pure*, dit M. Paulsen [2], développe en une forme lourde et peu intelligible les pensées exposées par Hume avec une étonnante clarté et une singulière élégance. En lisant Kant, il semble presque que

1. V. Paulsen : *Was uns Kant sein kann?* Viert. Jahr. f. Wiss. Philosophie, 1881, 1er fasc., p. 9.
2. *Loc. cit.*

les défauts d'exposition soient le lest indispensable sans lequel les idées philosophiques traverseraient trop aisément l'esprit; les difficultés de lecture arrêtent l'attention et invitent le lecteur à examiner, à commenter la forme extérieure, et c'est par la grandeur de l'effort qu'on juge de son utilité. C'est surtout pour la science officielle que les œuvres de Kant présentent une mine inépuisable de ces questions qui alimentent la production de la littérature scolastique. Il est encore une autre supériorité qui assure à Kant le gouvernement des esprits en Allemagne : Hume avait laissé échouer le navire de la philosophie sur le rivage plat du scepticisme, Kant le pourvut d'un nouveau gréement pour un nouveau voyage, répondant ainsi aux besoins de réalité qui voulaient collaborer à une conception du monde que les recherches scientifiques seules n'étaient pas parvenues à créer » (15).

Le vrai destructeur de l'ancienne métaphysique, du matérialisme et de l'idéalisme, a été Hume, le grand apôtre du sensualisme. Kant s'appropria les critiques dirigées par le sensualisme contre la métaphysique d'autrefois ; il alla plus loin, il les appliqua à l'avenir du matérialisme, mais il ne put ou ne voulut pas reconnaître leur justesse à l'égard de l'avenir de l'idéalisme qu'il tenta, au contraire, de sauver des envahissements du courant sceptique. L'idée de rénover l'idéalisme était une chimère ; l'essence de l'idéalisme se trouva, comme il fallait s'y attendre, rebelle à toute rénovation, et Kant fut obligé de revenir, contre son gré, au passé, restaurant l'une des variétés caractéristiques de la vieille métaphysique.

4. Avec Hume, le sensualisme atteint son apogée; ni les successeurs immédiats de Hume en Angleterre, ni Kant, ni les sensualistes français n'ajoutent rien d'important à la doctrine; souvent ils affaiblissent l'idée première en y introduisant des éléments et des développements accessoires.

Le philosophe anglais considérait son œuvre comme un « essai d'introduction de la méthode expérimentale dans l'étude des phénomènes complexes », ainsi qu'il le dit dans le titre de son premier traité. De même que Locke, il voit dans l'étude de l'esprit humain, et particulièrement de l'origine et du développement de nos représentations, le meilleur moyen de débarrasser la science des questions oiseuses qui renaissaient sans cesse sous l'influence de la métaphysique. La critique de l'ancienne métaphysique amène ainsi à la vraie métaphysique, à la psychologie sensualiste, ou plus exactement, à une théorie de la connaissance qui admet que les conceptions, les idées sont les pâles copies des représentations sensorielles, et la certitude de l'existence réelle des choses — le résultat d'une association de représentations antérieures. Dans cette théorie, les idées de l'essence des choses et du *moi* apparaissent comme une réunion, sous un même signe verbal, d'une infinité de représentations particulières et concrètes ; quant au contenu du savoir, il se réduit à la connaissance des rapports entre les idées. « Toutes les questions relatives à l'identité et à l'invariabilité de la personnalité humaine, dit Hume, doivent être considérées comme des difficultés grammaticales, plutôt que comme des difficultés philosophiques. » Hume refuse même de discuter avec un homme qui sentirait en lui un autre *moi* que celui composé en entier des représentations et des impressions du froid et du chaud, de l'ombre et de la lumière, de l'amour et de la haine, de la peine et du plaisir, etc. « A l'exception de quelques métaphysiciens, remarque-t-il ironiquement, tous les autres hommes ne sont que des collections de perceptions diverses qui se succèdent avec une inconcevable rapidité et sont en perpétuel mouvement. »

Hume nie l'existence de conceptions qui ne soient pas réductibles à des éléments sensoriels ; si une pareille conception est un rapport, nous devons indiquer les faits qu'il

relie, si elle est un simple symbole, nous devons montrer le phénomène que le symbole représente. Dans le cas contraire, il est permis de croire que le terme employé n'a aucune valeur et ne correspond à aucune réalité [1]. Au point de vue de la science spéciale, telle qu'elle existait du temps de Hume, cette théorie est irréprochable. Mais le fait est que ce n'est pas seulement la psychologie, c'est la philosophie de Hume tout entière qui est sensualiste. En apparence renfermée dans les limites étroites de la psychologie sensualiste, cette philosophie étend en réalité son empire sur toutes les autres catégories de phénomènes naturels. La théorie de l'origine de nos idées avait un autre intérêt que l'intérêt psychologique ; elle aidait aussi à combattre l'idéalisme, la réalité de la substance supranaturelle, et à compléter l'œuvre commencée par Berkeley, qui se servit des thèses de Locke pour combattre le matérialisme, la réalité des substances matérielles.

5. Hume attendait la solution de tous les problèmes philosophiques de la « science de l'homme », à l'étude de laquelle il consacra ses meilleurs efforts ; l'anthropologie est, pour lui, la science fondamentale et, en même temps, la science centrale. « Il est évident, dit-il, que toutes les sciences sont en rapports plus ou moins intimes avec la nature humaine, et qu'elles y retournent d'une manière ou d'une autre, quelle que soit la distance qui semble les en séparer. Les mathématiques, la philosophie naturelle et la religion dépendent d'une certaine façon de la science de l'homme, car elles font partie du savoir humain et l'intelligence humaine peut seule en juger... Puisque l'essence de l'esprit ne peut pas plus être connue que l'essence des choses, il est non moins évident pour moi, qu'il n'est pas

1. *Philosophical Works*. Edimbourg. 1826, tome III : *Essays moral and political*.

d'autre moyen de connaître les forces et les propriétés de l'esprit, que celui qui consiste à étudier attentivement, par des expériences précises et par les résultats produits dans diverses circonstances, le travail de notre intelligence [1]. »

L'anthropologie de Hume est pleinement expérimentale, et les méthodes scientifiques lui sont suffisamment connues, mais c'est pour cela justement — quelque paradoxal que cela puisse paraître au premier abord — que sa philosophie est absolument sensualiste. En effet, la seule réduction métaphysique des phénomènes étudiés par toutes les sciences, à l'anthropologie, qui puisse mériter le nom de sensualiste, est celle où l'anthropologie se trouve fondée sur des études biologiques, par conséquent, où elle est plus ou moins expérimentale et scientifique ; toute autre anthropologie, remplaçant les faits par les suppositions, les expériences par les déductions, caractériserait, au contraire, infailliblement, la métaphysique idéaliste.

Sous ce rapport, un parallèle entre Hume et les idéalistes comme Descartes et Kant se présente tout naturellement. Le caractère biologique de l'anthropologie de l'un et le caractère superorganique de l'anthropologie des autres, apparaît même dans la question de savoir si la conscience s'explique tout entière par l'expérience sensorielle ou si d'autres éléments irréductibles sont nécessaires, Hume répondant affirmativement à la première question, Descartes et Kant répondant affirmativement à la seconde. Qui a tort et qui a raison — c'est là une autre affaire, et une affaire qui, dans l'état présent du savoir, ne peut être résolue d'une façon tant soit peu satisfaisante ; il est clair, en tout cas, que le mérite d'avoir formulé l'hypothèse la meilleure, la plus probable, est un mérite psychologique, non un mérite philosophique. Dans le domaine de la philosophie, les partisans et les adversaires des formes innées

1. *Works*, t. I. Introduction.

de la pensée ont également tort; les discussions elles-mêmes sur les avantages de l'une ou de l'autre doctrine rappellent, par leur stérilité, les dissertations théologiques sur la supériorité de telle ou telle religion. Philosophiquement parlant, je le répète, ces théories, qui réduisent tout à un seul groupe de phénomènes, sont, au même titre, profondément métaphysiques. La faute fondamentale n'est ni rachetée ni augmentée par cette circonstance que pour le sensualisme l'anthropologie est inductive, empirique, basée sur des faits biologiques, et pour l'idéalisme — déductive, rationnelle, constituant une branche indépendante et autonome du savoir. Cette circonstance, très importante comme caractère différentiel, comme élément de classification, n'a, en philosophie, aucune valeur comme moyen de distinction entre la vérité et l'erreur.

6. Les idées que Hume avait exposées dans le *Traité de la nature humaine,* œuvre de sa jeunesse, il les popularise à plus d'une reprise dans ses *Essais,* et il y revient encore dans son ouvrage principal, les *Recherches sur l'entendement humain.* En dehors des traits particuliers sur lesquels nous avons appelé l'attention, on y voit partout ce point commun à toutes les écoles anglaises — la conviction que la philosophie a deux parties : l'une appartenant à l'étude de la nature, à laquelle Hume, en sa qualité de sensualiste conséquent, rattache la psychologie ; l'autre étudiant la société et s'occupant de morale, de politique, d'économie sociale. Ces deux parties trouvent dans Hume un interprète profond et sagace, et sa place sera suffisamment marquée lorsque nous dirons que, pour l'une, il a été l'inspirateur direct de Kant, et, pour l'autre, le précurseur immédiat d'Adam Smith.

Les vues sociologiques de Hume, fort remarquables pour l'époque où elles étaient formulées, n'ont pas perdu leur valeur, même de notre temps ; elles confirment l'opinion

que j'ai émise dans un des précédents chapitres, relativement à l'influence du sensualisme sur le progrès des études sociales. Hume soutient énergiquement cette thèse « que la politique peut être transformée en une science positive ». — « Telle est la force des lois et des formes gouvernementales, dit-il, et telle est l'impuissance des tendances et des tempéraments individuels, qu'on peut souvent de données générales tirer des conclusions aussi certaines que les conclusions mathématiques. » — « La force, dit-il autre part, se trouve toujours du côté des gouvernés ; les gouvernants n'ont donc qu'un seul point d'appui — l'opinion publique. Tout gouvernement est fondé exclusivement sur la puissance de l'opinion des gouvernés, et cette vérité est également applicable aux régimes les plus despotiques s'appuyant sur le militarisme et aux régimes les plus populaires et les plus libéraux [1]. » Il insiste sur la régularité et la constance des faits historiques, montrant leur dépendance des phénomènes généraux de la nature humaine. « Voulez-vous connaître les sentiments, les goûts et les mœurs des Grecs et des Romains ? Étudiez à fond le caractère des Français et des Anglais — vous ne vous tromperez pas beaucoup en appliquant aux premiers la plupart des observations que vous aurez faites sur les seconds. » Écoutons encore le philosophe se plaçant sur le terrain de la sociologie descriptive : « Toutes ces descriptions de guerres, d'intrigues, de luttes de partis et de changements politiques, présentent une collection de données qui permettent à l'homme politique ou au moraliste d'établir les bases de sa science, exactement comme le naturaliste apprend à connaître les propriétés des plantes, des minéraux et des autres objets extérieurs par une série d'observations et d'expériences [2]. » Conformément à cette opinion, Hume attribue la difficulté des prédictions dans l'ordre des

1. *Philosophical Works*, t. III ; *Essays*, p. 15 et 31.
2. *Ibid.*, t. IV, p. 97-98.

événements historiques, non à la moindre constance de l'action de leurs causes, mais à l'ignorance d'un grand nombre de circonstances que le temps nous cache. Mais, en pratique, ainsi qu'il le remarque très judicieusement, personne ne fait de distinctions entre les causes physiques et ce que l'on appelle les causes morales; un prisonnier, par exemple, qui n'a ni argent ni moyen de s'en procurer, préférera, pour s'enfuir, creuser la pierre et scier les barreaux de sa prison que d'agir sur le cœur inflexible de son geôlier ; et lorsqu'il s'acheminera vers l'échafaud, il songera à l'imminence de la mort autant parce qu'il sait la fidélité au devoir des exécuteurs de la sentence, que parce qu'il connaît l'action de la corde ou de la hache. Il va sans dire que Hume nie la doctrine du libre arbitre, et son argumentation est sur ce point tellement complète et décisive, qu'elle éviterait, selon la juste observation de Huxley, toutes les discussions contemporaines sur ce sujet, si elle était mieux connue.

Les idées économiques de Hume sont principalement exposées dans ses *Discours politiques* qui parurent en 1752, furent immédiatement traduits en français, eurent un grand nombre d'éditions et contribuèrent, avec la célèbre *Histoire d'Angleterre,* à établir la réputation européenne de l'auteur. Ce livre, que le biographe de Hume, Burton, appelle « le berceau de l'économie politique », eut une influence considérable sur les doctrines de A. Smith et des économistes français du XVIIIe siècle. Très remarquables également, comme premières tentatives sociologiques, sont les *Recherches concernant les principes de la morale* (1751) et l'*Histoire naturelle de la religion* (1757). Dans le premier de ces ouvrages, Hume nous apparaît comme un précurseur direct, immédiat, non seulement de Bentham, qui lui emprunte le principe social de l'utilité, non seulement de Comte, qui transforme sa « sympathie organique » en altruisme, mais encore de H. Spencer qui est d'accord

avec lui sur plus d'un point. Dans l'*Histoire naturelle de la religion,* nous trouvons un grand nombre de suppositions dont la science contemporaine a profité et qui témoignent de la justesse des idées générales de l'auteur sur les problèmes sociaux. Il démontre, par exemple, que le fétichisme et le polythéisme étaient des formes naturelles des conceptions primitives du monde, que le monothéisme n'a pu apparaître que plus tard ; il donne une explication satisfaisante de l'anthropomorphisme ; il cherche enfin, avec beaucoup de raison, la source qui alimente la religiosité bien plus dans les soucis quotidiens qui émeuvent l'homme, dans la sphère des mouvements infinis de notre âme, dans nos espérances et nos craintes, que dans la contemplation de la nature et de ses inexplicables phénomènes. Quelques pas encore dans cette voie, et Hume pouvait reconnaître, comme nous le reconnaissons maintenant, que les religions ne présentent que des formes grossières de la métaphysique et, spécialement, de la métaphysique idéaliste.

7. Nous n'avons, du reste, pas à entrer ici dans les détails des doctrines de Hume ; leurs analogies avec les doctrines de Bacon et de Locke sont trop manifestes pour qu'on puisse hésiter à les ranger dans un même type philosophique. Mais nous devons nous arrêter quelques instants encore devant les points qui ont eu une influence directe sur le développement ultérieur de l'esprit humain, et qui donnent lieu, jusqu'à présent, à des malentendus. Il y en a deux qui sont intéressants sous ce rapport : la théorie de la causalité et le scepticisme.

L'explication donnée par Hume du concept de la causalité, ressemble assez, dans ses traits principaux, à celle qui avait été proposée antérieurement par Hobbes et par un contemporain de Hobbes, oublié maintenant, Glanvil, dans un livre intitulé : *Scepsis scientifica ;* elle n'en constitue pas moins l'une des pages les plus brillantes du sen-

sualisme. En se plaçant exclusivement au point de vue de l'expérience, Hume réduit les rapports de causalité à la simple et inévitable succession des phénomènes. Un fait, un événement, immuable pour notre expérience personnelle ou pour l'expérience des générations qui se suivent, précède ou suit fatalement un autre fait ou un autre événement — dans le premier cas on l'appelle *cause*, dans le second *effet* ; il n'y a, en réalité, et il ne peut y avoir rien de plus entre deux phénomènes ou deux séries de phénomènes.

Le principe de causalité qui exige que tout ce qui se produit ait une cause, ne possède aucun caractère intrinsèque de nécessité, excluant la possibilité de supposer le principe contraire ; il est le résultat de l'expérience ou de la répétition fréquente d'une succession d'un certain ordre, qui oblige l'esprit à passer de l'antécédence à la conséquence. Ce passage, à force d'habitude, devient une indissoluble association : nous ne pouvons plus nous représenter un phénomène sans un phénomène précédent, et comme tout phénomène est toujours un effet relativement à d'autres, nous finissons par ne plus concevoir un fait quelconque sans une cause quelconque. Il y a plus. Peu à peu, sous l'influence de cette illusion de l'esprit qui s'appelle l'anthropomorphisme, nous attribuons à l'antécédent nécessaire une *force* particulière, nous lui reconnaissons le pouvoir de produire une conséquence — arrivés là, nous voyons l'effet *dans* la cause. Peu importe que nous considérions la conclusion : *post hoc, ergo propter hoc* comme une faute grossière — au fond nous ne raisonnons jamais autrement : nous exigeons que le *post hoc* soit un rapport constant, invariable, entré dans la substance de notre organisme psychique et provoquant une indissoluble association d'idées.

Cette théorie de la causalité est très caractéristique du sensualisme et l'on ne peut lui refuser d'être strictement conséquente. Le matérialisme, et plus encore l'idéalisme

peuvent facilement s'accommoder d'une opinion qui voit dans la cause quelque chose pouvant produire ou contenant déjà l'effet ; le sensualisme, fidèle à lui-même, doit la rejeter comme une illusion de l'esprit. Ce « quelque chose », ce rapport nécessaire, indépendant de l'expérience, ou plutôt — et pour appeler les choses par leur nom — cet élément de *force*, qui joue un si grand rôle dans la causalité des matérialistes et des idéalistes, n'a aucune réalité pour les sensualistes, sinon pratiquement, du moins métaphysiquement, parce qu'il ne peut être réduit au fait biologique de la sensation.

Hume nie dans les phénomènes l'existence d'une faculté capable de produire d'autres phénomènes, il nie tout au moins la possibilité de le savoir, par cette simple raison qu'une pareille faculté est biologiquement imperceptible ; tout ce que l'expérience nous montre, en ce cas, c'est la constance avec laquelle les phénomènes se suivent. Le sensualisme résout ainsi cette question capitale de toute métaphysique conformément à son hypothèse fondamentale ; ici, comme ailleurs, il se pose résolument en adversaire du matérialisme et de l'idéalisme. Hume comprenait fort bien que l'ancienne théorie de la causalité était le grand point d'appui de ses adversaires, aussi l'attaque-t-il avec une extrême violence. Admettre une cause nécessaire, précédant l'expérience ou indépendante d'elle, c'était passer, bon gré mal gré, du domaine des sensations et des idées dans le domaine des choses en soi ; Hume ne pouvait pas l'accepter à moins de renier le sensualisme. C'est pour cela qu'il distingue la causalité « expérimentale », « symbole verbal d'un acte purement automatique de l'esprit » qui consiste à transformer en prévisions les souvenirs accumulés, de la « causalité en soi », qui n'est qu'un « rapport en soi » de « choses en soi » et rentre avec elles dans l'immense abîme de l'incognoscible.

Il est intéressant de comparer cette théorie de la cau-

salité qu'on peut considérer comme la théorie classique du sensualisme, à la théorie idéaliste, si profondément creusée dans tous les sens avant et après Kant. Cette comparaison nous amène à reconnaître la différence radicale qui existe entre les points de vue fondamentaux de ces deux conceptions du monde.

L'idéalisme anté-kantien niait opiniâtrément l'origine expérimentale de l'idée de causalité qui, d'après lui, était antérieure à toute expérience et constituait un produit de la raison pure parfaitement indépendant; de là, la possibilité de l'appliquer au domaine extra-expérimental pour la recherche des entités. Kant accepte, il est vrai, la doctrine, absolument contraire, de Hume, mais il l'amende de façon à la ramener, du moins théoriquement, aux idées de l'ancienne métaphysique : car en pratique il lui assigne, par une bizarre inconséquence que les commentateurs n'ont pas suffisamment expliquée jusqu'ici, la même valeur et les mêmes limites que Hume. Kant prétend que l'idée de causalité constitue une idée primordiale, innée : elle ne peut être acquise par la voie expérimentale, elle est, au contraire, une des formes de la perception sensorielle, une des bases de toute expérience. Jusque-là, il est conséquent avec l'ancien idéalisme, et son tableau des « catégories » n'y ajoute rien de nouveau ; mais en passant à la pratique, aux tentatives de notre esprit pour transgresser les bornes de l'expérience sensible, il revient brusquement au point de vue du philosophe anglais, il affirme que l'idée de causalité, justement parce qu'elle est la base de toute expérience, ne saurait avoir aucun sens dans les spéculations transcendantes.

Cette ambiguïté est très caractéristique de tout le système de Kant; elle le réduit à une philosophie hybride dans laquelle tantôt les hypothèses idéalistes jouent le rôle de prémisses, et la critique sensualiste celui de conséquence, tantôt, comme dans l'éthique, le sensualisme

forme la base qui supporte les principes de l'idéalisme. Inutile de dire que ce procédé n'a de critique que le nom, et qu'il est d'avance condamné à la stérilité; cela résulte clairement des destinées de la théorie kantienne de la causalité. Les disciples ont consacré beaucoup d'efforts, les uns pour comprendre, les autres pour interpréter ce point obscur de la doctrine du maître. Mais ces efforts, à quoi ont-ils abouti? En définitive, à ces quelques thèses sérieusement exposées par un des plus sagaces d'entre eux : 1° que l'idée de causalité ne peut être ramenée à l'expérience, car l'expérience ne peut rien apprendre à celui qui n'est pas *organisé* de façon à combiner l'effet à la cause; 2° qu'en examinant les choses de plus près, on reconnaît que ce n'est pas le concept de la causalité qui préexiste à l'expérience, mais bien les conditions *organiques* produisant et coordonnant d'une certaine manière les impressions suscitées par le monde extérieur; 3° que les racines de l'idée de causalité gisent par conséquent dans notre organisation et que, par cette raison seule, cette idée précède l'expérience; 4° qu'on trouvera peut-être un jour dans le mécanisme des actions sympathiques et réflexes l'origine de l'idée de causalité. La « raison pure » de Kant sera alors traduite dans le langage de la physiologie et deviendra plus claire et plus évidente[1].

Tout en désirant très sincèrement, non seulement pour le concept de la causalité, mais en général pour tous les concepts métaphysiques, cette traduction des termes obscurs de l'idéalisme en termes clairs du positivisme, je ne puis m'empêcher de remarquer que, si les quatre thèses que je viens de résumer visent exclusivement les conditions biologiques, elles abandonnent l'idéalisme, critique ou non, et nous ramènent à la théorie sensualiste de Hume. Il est évident, en effet, qu'en déduisant l'idée de causalité

1. Lange, *Histoire du matérialisme*, t. II, p. 53-54.

de l'expérience, Hume la rattachait exclusivement, par cela même, au côté organique de la nature humaine et formulait une hypothèse biologique, qui n'est devenue métaphysique que parce qu'elle s'étendait à tous les ordres de phénomènes. Si, au contraire, les mêmes thèses visent des faits d'ordre hyperorganique ou psychique qui ne se réduisent pas sans résidu aux propriétés vitales, elles nous font retomber dans le pur idéalisme.

8. On a beaucoup dit et écrit sur le scepticisme de Hume que des générations entières ont confondu avec sa philosophie. Il est vrai que, par la suite, les opinions se sont partagées, et qu'il n'est pas rare de rencontrer, de nos jours, des penseurs affirmant que Hume a été tout ce que l'on veut, excepté un philosophe sceptique. Les deux opinions sont partiellement vraies. La première correspond à la période où l'on considérait le sensualisme moins comme une conception particulière du monde que comme une négation absolue des anciennes doctrines, la seconde appartient à l'époque postérieure, pendant laquelle le sensualisme est attaqué à son tour dans ses dogmes, subissant, lui aussi, le sort du matérialisme et de l'idéalisme.

De nombreux historiens de la philosophie, se copiant invariablement les uns les autres, nous présentent la philosophie de Hume comme étant l'idéalisme de Berkeley transformé en scepticisme. Il est à regretter que pas un d'entre eux ne l'ait considérée comme le matérialisme de Hobbes devenu sceptique; car ce n'est que la combinaison intime de ces deux points de vue qui peut nous rapprocher de l'appréciation exacte d'un philosophe qui a toujours occupé une situation intermédiaire entre les deux anciennes doctrines. C'est justement cette situation particulière qui explique la couleur franchement sceptique de la philosophie de Hume. Nous avons déjà vu un phénomène analogue dans l'antiquité, et j'ai montré à ce propos pourquoi tout sensualisme

était, en même temps, une philosophie sceptique attaquant simultanément le matérialisme et l'idéalisme. C'est cette double critique qui donne au scepticisme sensualiste une profondeur particulière. Les doutes du matérialiste sont exclusivement dirigés d'un seul côté, du côté de l'idéalisme; s'il rencontre sur son chemin le sensualisme, il le rejette comme une variété de l'idéalisme, ou l'accepte comme une forme de sa propre doctrine; l'idéaliste, pour procéder à rebours, n'en use pas moins de la même méthode. Le sensualiste seul, qui combat à la fois les deux doctrines adverses, semble être le vrai représentant du scepticisme, et comme ces deux doctrines adverses passent pour embrasser la totalité des phénomènes et constituer le fonds entier de la philosophie, le sensualisme est réputé nier toute philosophie. En réalité, le scepticisme sensualiste est essentiellement semblable aux deux autres : il cache dans son sein une conception particulière du monde et combat toutes les doctrines, excepté les siennes propres. La philosophie de Hume en est un exemple frappant.

9. Le scepticisme de Hume se réduit tout entier à la doctrine de l'incognoscible, doctrine basée sur cette thèse, que la matière n'est qu'un *agrégat* et l'esprit qu'une succession de sensations et d'idées; Locke et la plupart des sensualistes ses prédécesseurs l'avaient déjà affirmé. Inutile de démontrer, je pense, que cette doctrine de l'inconnaissable se rapproche plus ou moins de celle qui est acceptée présentement par toutes les philosophies scientifiques, et entre autres, par le positivisme. Il y a, sans doute, dans ces philosophies, une infinité d'autres éléments ; elles ne seraient, sans cela, qu'un simple développement des idées de Hume. Mais cette ressemblance indique l'une de ces deux choses : ou que Hume n'était plus métaphysicien, ou que nous sommes encore attachés à la métaphysique. De ces deux solutions, la dernière me

semble être la seule possible. La philosophie de Hume a, sans aucun doute, hâté la ruine de la métaphysique, mais parce qu'elle était une métaphysique d'un nouveau genre, une dernière tentative vraiment neuve, vraiment originale.

Que détruit Hume ? En premier lieu l'hypothèse matérialiste sur l'essence des choses et l'ontologie matérialiste ; en second lieu l'hypothèse idéaliste sur la même essence et l'ontologie idéaliste. Que laisse-t-il à la place de ces deux doctrines détruites ?

L'affirmation que l'essence des choses ne peut être connue ni sous l'une, ni sous l'autre de ces deux formes, et que pourtant elle existe. Mais qu'est-ce donc que cette affirmation, sinon une nouvelle hypothèse, et une hypothèse générale, embrassant tous les ordres de phénomènes, par conséquent invérifiable ? Ce dernier caractère semble, au premier abord, en contradiction avec l'expérience journalière, mais nous oublions trop la différence profonde qui existe entre la science et la philosophie, entre la connaissance de phénomènes semblables et la coordination de phénomènes irréductibles les uns aux autres. Si nous pouvons espérer que les progrès de la physiologie cérébrale nous permettront de vérifier l'hypothèse dans les limites de la psychologie, en déterminant toutes les conditions qui accompagnent l'acte de la connaissance, — dans les limites de la philosophie, (c'est-à-dire de la théorie qui généralise nos concepts des noumènes et des phénomènes, aussi bien que les réalités appartenant à l'ordre inorganique, à l'ordre organique et à l'ordre psycho-social), la doctrine de l'incognoscible de Hume restera éternellement à l'état de supposition gratuite.

J'ai déjà expliqué à plus d'une reprise, que toute hypothèse générale avait nécessairement une origine particulière. Nous le voyons ici pour l'hypothèse de Hume : elle est évidemment empruntée à la catégorie des faits bio-

sociaux, des faits psychiques les plus complexes. Cette circonstance montre clairement que le scepticisme de Hume, comme tout scepticisme général, philosophique, ne détruit les deux ontologies adverses que pour établir sur leurs ruines une troisième et nouvelle ontologie. Les mots et le sens qu'on leur donne ne doivent pas nous abuser. Peu importe qu'on considère habituellement le terme d'*ontologie* comme ne s'appliquant qu'aux doctrines matérialistes et idéalistes ; ce qui est plus important que la terminologie, ce sont les procédés employés pour la solution du problème ; or, ces procédés sont identiques dans les trois conceptions du monde.

En se plaçant à ce point de vue, on peut dire que les trois métaphysiques admettent également la « chose en soi ». Le matérialisme la voit dans le mouvement de l'atome, l'idéalisme la voit dans l'idée pure, le sensualisme la voit dans la sensation et la représentation qui en est le résultat. Chacune de ces doctrines est fermement convaincue de sa supériorité, et chacune réduit théoriquement tous les phénomènes à un seul et même groupe de faits. Il s'ensuit donc qu'à proprement parler, chaque espèce de métaphysique, tout en contestant la valeur des autres formes de connaissance, possède une théorie à elle de l'incognoscible ; mais, nous l'avons vu, pour le sensualisme dont la situation intermédiaire est très caractéristique, cet agnosticisme acquiert les proportions d'un élément absolument fondamental du système, — il peut donc être considéré comme ayant atteint dans le sensualisme son degré le plus élevé.

10. Le caractère métaphysique des idées de Hume apparaît clairement alors même qu'on n'en considère que les parties purement critiques. Hume, et après lui Kant ont attribué les insuccès de la philosophie à la poursuite du but chimérique suggéré par une fausse appréciation de la

puissance de l'esprit humain. Cette explication est doublement erronée. La philosophie n'a jamais poursuivi qu'un but : l'unité dans la conception de l'univers, et ce but elle l'a toujours atteint sous la forme d'une unité hypothétique des choses. Sans doute, les hypothèses ne contentaient pas tout le monde et les recherches recommençaient ; mais il ne s'est jamais agi — ne l'oublions pas — d'une unité scientifiquement vérifiée, strictement démontrée. Les anciens philosophes savaient très bien distinguer une hypothèse d'un fait et d'une loi, et aucun d'eux ne songeait à une autre unité que l'unité purement hypothétique, aucun d'eux n'a commis la faute de confondre la supposition avec la vérité démontrée. D'autre part l'homme, en construisant des hypothèses philosophiques, n'a nullement outrepassé les limites de son intelligence ; il était, au contraire, dans son droit et donnait satisfaction à des besoins parfaitement naturels et légitimes.

Dans tout cela il y a un malentendu qui, pour être sérieux, n'en est pas moins purement verbal. On nous répète constamment que la tentative de Hume reprise par Kant a abouti à un résultat important : à la démonstration de l'*impossibilité* de la métaphysique. Cela peut être vrai ; seulement ni Hume, ni Kant n'ont jamais démontré ce qui était autrement intéressant au point de vue philosophique et, plus encore, au point de vue sociologique : *l'inutilité* actuelle de la métaphysique et la nécessité de son remplacement par une doctrine qui, poursuivant le même but de l'unité de la conception des choses, cherchera à l'atteindre par d'autres moyens. Hume et Kant démontraient l'insuffisance des anciennes hypothèses et proposaient de les établir sur de nouvelles bases ; mais, loin de supprimer la philosophie hypothétique, ils s'efforçaient de la redresser comme avaient fait tous leurs prédécesseurs. Ils continuaient le travail des sceptiques et des sensualistes de l'antiquité ; leur critique était plus moderne, plus efficace,

mais elle n'avait de nouveau que la forme et les accessoires. C'est ainsi que s'explique ce fait singulier du grand démolisseur de la métaphysique travaillant à jeter les fondements de toute métaphysique à venir.

11. En terminant cet aperçu sur le plus illustre représentant du sensualisme, il convient d'attirer l'attention sur un fait contemporain qui ne manque pas d'importance. L'influence de Hume augmente visiblement, et le retour des penseurs anglais et français à son scepticisme sensualiste correspond au retour des Allemands vers Kant et son idéalisme critique. Sans doute notre temps ne prise guère, dans les deux cas, que les éléments négatifs qui leur sont communs, leur théorie de l'incognoscible — ce résultat du grand mouvement intellectuel du XVIIIe siècle. Notre temps a pour tâche principale de purifier, d'assainir l'atmosphère philosophique, d'accélérer la décomposition du passé, de déblayer le sol des ruines métaphysiques qui l'encombrent ; et cependant le sensualisme, entendu dans le sens de système, ne reste pas en dehors du mouvement actuel. On découvre son influence indirecte là même où on l'attendait le moins ; et pour ne citer qu'un exemple, Herbert Spencer n'essaie-t-il pas de grouper tous les éléments de l'ancienne conception du monde autour d'un seul fait, « l'évolution », qui a incontestablement une origine organique et un caractère biologique ?

Quant à ce qui est de Hume, en particulier, il est certain que les penseurs anglais modernes s'en sont inspirés. « En célébrant les mérites philosophiques de Hume, dit M. Compayré [1], M. Huxley ne fait d'ailleurs qu'acquitter une dette de l'école à laquelle il appartient. Les philosophes anglais de ce temps, et notamment S. Mill, n'ont pas

1. *Hume, sa vie, sa philosophie*, trad. franç. Chez Germer-Baillière, 1880. Introduction, p. X-XI.

assez dit ce qu'ils devaient à Hume ; ils n'ont pas assez déclaré soit les emprunts volontaires qu'ils lui ont faits, soit les rapports naturels qui les unissent à lui. Il était de toute justice que cette omission fût réparée. Il s'est trouvé que, sans avoir fait de physiologie, par la seule analyse de la pensée, Hume a construit une psychologie phénoménale, une « psychologie sans âme », qui s'adapte à merveille aux conclusions du positivisme anglais et de la physiologie contemporaine. M. Huxley et la plupart de ses compatriotes, on le sait, semblent vouloir donner à des prémisses matérialistes une conclusion idéaliste. D'une part, ils considèrent comme absolument démontrée la corrélation des mouvements de la matière nerveuse et des perceptions de la conscience ; ils affirment que les matériaux de la conscience sont les produits de l'activité cérébrale, et ils excluent, par suite, toute idée de substance spirituelle. Mais, d'autre part, ils répugnent au matérialisme proprement dit, et ils proclament que les erreurs du matérialisme systématique suffisent à paralyser l'énergie de la vie et en détruisent toute la beauté. »

C'est à dessein que je transcris cette citation, car l'auteur dit certainement ici plus qu'il ne voulait dire. Qu'est-ce que cette nouvelle philosophie dont les adeptes sont également éloignés et également rapprochés du matérialisme et de l'idéalisme ? En quoi consiste ce matérialisme idéaliste et cet idéalisme matérialiste, qui se donne de nos jours les noms les plus divers de criticisme, d'évolutionisme, de philosophie du réel, de monisme philosophique ? Relativement au XVIIIe siècle et à Hume, cette direction, en tant qu'elle existait alors, n'était que la *nouvelle métaphysique fondée sur la physiologie*, c'est-à-dire ce qui est pour nous le *sensualisme ;* mais qu'est-elle par rapport à la philosophie contemporaine ? Ici la question se complique considérablement. De trois choses l'une : ou la bizarre association du matérialisme et de l'idéalisme dans un même

terme n'a, pour le présent, aucune espèce de sens ; ou elle représente un vulgaire et inutile éclectisme ; ou enfin, elle signifie que les systèmes actuels, d'accord en cela avec le sensualisme, critiquent radicalement tout idéalisme et tout matérialisme. Les deux premières alternatives sont contraires aux faits et doivent être abandonnées, la troisième seule doit être retenue. Mais elle est loin de tout expliquer, et d'autres questions, d'autres dilemmes apparaissent immédiatement. Les tendances philosophiques modernes consistent-elles exclusivement dans la critique des diverses interprétations hypothétiques des phénomènes, ne sont-elles, suivant l'énergique expression de Huxley, qu'une « police du monde de la pensée » ; ou bien présentent-elles un système déterminé, une conception générale précise ? Si la question était résolue dans ce dernier sens, il reste encore à savoir si cette conception n'appartient pas à la catégorie des conceptions hypothétiques, si elle n'est pas elle-même une métaphysique. Dans ce cas, nous n'aurions affaire là qu'à un sensualisme transformé, et nous serions encore loin de la philosophie qu'il s'agit justement de trouver — de la philosophie scientifique.

CHAPITRE VI

LE SENSUALISME

DERNIÈRE ÉVOLUTION.

1. J'ai voulu élucider les points de vue fondamentaux du sensualisme, j'ai donc dû examiner avec quelques détails les doctrines de Hume, son représentant le plus autorisé. Nous pouvons maintenant passer très rapidement en revue les penseurs moins marquants qui appartiennent au même type.

Le sensualisme anglais ne nous présente pas une filiation directe, ininterrompue ; il offre une série de faits complexes au milieu desquels il n'est pas toujours facile de se reconnaître. Souvent il s'allie au matérialisme, plus souvent encore il tend la main à l'idéalisme, et ces compromis, ces inconséquences, rendent le diagnostic extrêmement difficile ; il n'y a cependant rien de plus faux, rien de plus contraire aux faits historiques que l'opinion courante considérant le sensualisme comme le point de départ d'un idéalisme qui aurait pour aboutissant final — un scepticisme dans le genre de celui de Hume. Après tout ce que nous avons vu, on comprendra facilement cette erreur

grossière qui consiste à confondre deux conceptions du monde si différentes. Si l'on voulait appliquer à l'étude de la philosophie des procédés critiques de cet ordre, on pourrait considérer, avec non moins de raison, le sensualisme comme le point de départ ou le résultat du matérialisme, car rien n'est plus fréquent que l'alliance complète, intime, entre la psychologie sensualiste et la cosmogonie matérialiste. Nous trouvons là une confirmation nouvelle de ce que j'ai dit, en débutant, sur la fausse position des philosophes qui deviennent des historiens de la philosophie. Le désir de mettre en avant sa propre manière de voir domine toutes les autres considérations, et les faits historiques les plus indiscutables prennent insensiblement la teinte de telle ou telle théorie ; quant aux faits plus complexes, moins évidents, ils sont soumis aux interprétations les plus arbitraires, les plus bizarres.

Il est certain que, logiquement, le sensualisme n'aboutit ni au matérialisme ni à l'idéalisme; l'hypothèse sensualiste ne renferme évidemment rien qui la force à se transformer tôt ou tard en une hypothèse d'un autre ordre. Les directions fondamentales de la métaphysique — je l'ai déjà remarqué plus d'une fois — sont des variétés d'un même degré de développement, se distinguant nettement par leurs points de départ, se délimitant difficilement dans leurs résultats ; ce ne sont point des phases déterminées d'une même évolution. Ni leur succession dans le temps, ni leur interprétation logique ne nous autorisent à les ranger dans une progression telle, par exemple, que la série des états religieux de l'humanité, fétichisme, polythéisme, monothéisme. Cela est si vrai que le passage d'une espèce de métaphysique à une autre a toujours été une affaire d'évolution individuelle, non une affaire d'évolution sociale. Le développement tardif des doctrines sensualistes a influé sur leur caractère général ; il explique l'insuffisance des premières tentatives et l'action des idées de Locke et de

Hume sur les matérialistes et les idéalistes du XVIIIe siècle. Mais cela ne fait pas du sensualisme une métaphysique ayant sur les autres métaphysiques des avantages certains et décisifs. Le point de vue sensualiste a pu pénétrer à certaines époques dans les systèmes adverses, mais il n'a jamais pu remplacer ni le matérialisme ni l'idéalisme.

2. Déjà au XVIIe siècle, comme on le voit par l'exemple des théories psychologiques de Hobbes, le matérialisme anglais manifeste ses affinités avec le sensualisme, et la tradition est reprise par le siècle suivant. Parmi les matérialistes anglais du XVIIIe siècle, tombés sous l'influence du sensualisme, Toland, Hartley et Darwin méritent une mention particulière. Toland, un contemporain de la vieillesse de Locke, fut un libre-penseur, un matérialiste dans sa cosmogonie, un sensualiste dans sa psychologie. Il fut aussi l'inventeur d'une nouvelle religion de la nature et de l'humanité, dans le culte de laquelle la vérité, la liberté et la santé, ces plus grands biens de la vie, occupaient la première place ; il y introduisit un calendrier où, bien avant Comte et Carlyle, les saints étaient remplacés par les grands hommes de tous les temps et de tous les pays. Hartley, un contemporain de Hume, est l'auteur d'un système de psychologie dans lequel le sensualisme lutte vainement avec le matérialisme; les phénomènes psychiques y sont ramenés à des fonctions organiques qui restent indéterminées ; on y trouve en même temps une hypothèse sur le mouvement vibratoire de la substance cérébrale, comme source unique de la pensée et des sensations. C'est à Hartley qu'appartient également le mérite d'une exposition claire et d'une application souvent heureuse de la loi de l'association des idées.

Enfin, Darwin, dans son livre *Zoonomia,* ou lois de l'existence organique, à côté d'explications purement matérialistes des phénomènes intellectuels, développe cette

idée assez remarquable pour le XVIIIe siècle, que dans l'étude des problèmes psychologiques il faut soigneusement distinguer les faits physiques et les faits physiologiques, la psychologie étant exclusivement soumise aux lois de la vie.

3. Les idéalistes anglais de cette époque étaient plus enclins encore que les matérialistes à mêler à leurs théories des thèses sensualistes. Suivant en cela l'exemple de Berkeley, dont les premiers travaux ont presque coïncidé avec la mort de Locke, les idéalistes anglais s'appropriaient volontiers cette partie du sensualisme qui attaquait les idées matérialistes. Le flot du matérialisme était monté trop haut au XVIIIe siècle, le danger qui menaçait l'idéalisme était trop pressant pour que ce dernier n'acceptât pas avec joie l'aide qui lui venait de ce côté. La plupart des idéalistes du XVIIIe siècle sentaient vaguement, sans se l'expliquer à aucun degré, que le sensualisme pouvait seul alors, avec sa théorie de la connaissance, arrêter la marche triomphale des doctrines matérialistes. Mais ils ne soupçonnaient pas le moins du monde qu'en présence de l'état rudimentaire des études psychologiques et sociologiques, les prétentions des systèmes mécaniques et physico-chimiques ne pouvaient être combattues qu'au moyen d'hypothèses d'origine biologique, c'est-à-dire de généralisations tirées d'un domaine déjà acquis au savoir positif. Quoi qu'il en soit, au XVIIIe siècle, l'influence du sensualisme sur l'idéalisme a été immense. L'idéalisme se plaça ouvertement sous l'égide du sensualisme, en acceptant presque en entier sa théorie de la connaissance et en devenant sceptique ou critique. En Allemagne, ces rapports entre les deux doctrines, compliqués par des influences d'un autre ordre, ont produit la philosophie kantienne. En Angleterre, ils ont pris les formes relativement simples de l'école de la philosophie morale et de l'école écossaise du « bon sens ».

4. Ces deux écoles voisines, aujourd'hui à demi oubliées et qui ont, en tout cas, perdu leur ancienne importance, jouèrent un rôle considérable dans l'histoire de la pensée anglaise depuis Cumberland contemporain de Locke, jusqu'à Paley, Bentham et James Mill, depuis Reid jusqu'à Hamilton. La première, l'école de la philosophie morale, étudiait les problèmes moraux ; elle se renfermait donc presque exclusivement dans le domaine des faits les plus complexes. Il suit de là, tout naturellement, que sa conception du monde contenait les éléments essentiels de l'idéalisme, les hypothèses construites sur l'observation des faits d'ordre hyperorganique. Ici, du reste, de pareilles hypothèses trouvaient un contrepoids dans les traditions de la philosophie anglaise qui a toujours été hostile à l'idéalisme extrême, et dans les théories psychologiques de Locke et de Hume que l'école avait adoptées et qui lui donnaient une forte teinte sensualiste. D'ailleurs, la partie générale et philosophique a toujours été reléguée au second plan dans les travaux de ses plus illustres représentants, Hutcheson, Ferguson, Adam Smith, Bentham ; ils se préoccupaient avant tout de recherches spéciales dans le domaine de la morale sociale, du droit et de l'économie politique (16).

5. L'école écossaise occupe une place autrement importante dans l'histoire du sensualisme. Les philosophes « du bon sens » étaient, à proprement parler, des éclectiques ; mais dans leur éclectisme les idées sensualistes prédominent de beaucoup : c'est pour cela qu'on peut considérer ces penseurs comme les héritiers directs de Hume. Ils ont, il est vrai, souvent combattu contre lui, mais c'étaient là des combats plus fictifs que réels, car il s'agissait moins de doctrines que d'une terminologie arbitrairement interprétée. D'ailleurs, lorsqu'il a fallu lutter contre l'idéalisme de Berkeley, les écossais ont plus d'une fois défendu Hume.

La philosophie écossaise, si elle n'est pas un sensualisme un peu superficiel, un peu dévié à droite, vers l'idéalisme modéré, ne peut être qu'un malentendu grossier qui ne supporte pas la critique. Les représentants de l'école étaient, de plus, des sceptiques au même titre que Hume. Leur scepticisme avait, sans doute, revêtu la forme commune « du bon sens », ce qui permit à Reid, le fondateur, de dire qu'il « méprisait la philosophie et son secours » Mais nous avons déjà vu, à propos des anciens stoïques, ce que signifiait la négation de la philosophie et l'intervention du bon sens ; ce n'est là qu'un autre et sûr moyen d'atteindre le résultat auquel aboutit fatalement le scepticisme philosophique, dans sa forme sensualiste la plus nette et la plus sérieuse.

La différence entre les deux méthodes consiste en ce que le scepticisme admet le caractère subjectif de tout savoir et affirme, par conséquent, l'impossibilité de connaître la chose en soi ; tandis que le bon sens, se mettant en route à mi-chemin, évitant soigneusement les difficultés du commencement, arrive au même résultat plus rapidement et sans se donner beaucoup de mal. A cette affirmation la philosophie écossaise ajoute quelque chose, qui lui paraît de première importance et propre à la distinguer de la philosophie de Locke et de Hume, mais qui n'est, au fond, qu'un nouveau point de contact avec le sensualisme. Elle soutient que, ne pouvant concevoir la chose en soi, nous devons cependant *croire* à son existence. Mais cela a été dit par Locke et par Hume qui prétendaient que nous étions organisés de façon à ne pas pouvoir nous empêcher d'avoir cette croyance, malgré l'absence de toute preuve, de toute raison. Une appréciation, rapportée par Mackintosh, un des derniers disciples de l'écossisme, indique finement la différence qui existe entre les penseurs du type de Locke ou de Hume et ceux du type de Reid et de Dugald-Stewart. Mackintosh raconte qu'il exprima un jour au Dr Brown, philo-

sophe distingué de la même école, l'opinion qu'entre Reid et Hume la divergence était plutôt dans les mots que dans les idées. « Oui, répondit Brown, Reid proclamait à grands cris que nous devons croire à un monde extérieur, mais ajoutait tout bas que nous ne pouvions donner aucune raison à cette croyance. Hume déclarait hautement que nous n'avons aucune raison à donner en faveur d'une pareille conception, mais avouait à demi-voix qu'il ne pouvait se défaire de cette croyance. »

Reid enseigne que l'acte de la perception et la certitude de l'existence des objets constituent, pour la conscience, un tout indivisible, que la perception est déjà par elle-même cette certitude. Dugald-Stewart range la croyance à l'existence du monde externe parmi les lois fondamentales qui règlent les croyances humaines en général. Tous deux sont convaincus que par cette tautologie quelque peu naïve, par ce simple jeu de mots, ils ont frappé à mort le scepticisme sensualiste. Mais ce scepticisme est resté debout, et cela d'autant plus facilement qu'il avait toujours affirmé, et d'une façon infiniment plus claire et plus précise, exactement la même chose : à savoir que la croyance à la réalité des objets perçus accompagne nos sensations comme une conséquence nécessaire.

Ce sont des distinctions superficielles et verbales de ce genre qui divisent les deux camps dans la plupart des autres questions. C'est ainsi, par exemple, que Reid et son école affirmaient qu'il suffisait de reconnaître les choses elles-mêmes et non leurs représentations comme objet de la pensée, pour détruire complètement la théorie de Hume. Nous percevons nos sensations des choses, disent les sensualistes, et concluons de là à l'existence de ces choses; nous sentons nos perceptions et par là même nous percevons les choses, objectent Reid et ses disciples. Lorsque nous raisonnons sur les choses, nous avons affaire à nos perceptions, affirment les premiers; nous avons affaire aux

choses elles-mêmes, répondent les seconds, ce qui, d'après la juste remarque de Lewes, n'est qu'une évidente absurdité ou une opinion conforme à celle de Hume et de ses partisans. Sous bien d'autres rapports encore, la théorie des écossais n'était qu'un calque de la théorie de la connaissance des sensualistes. Les philosophes du « bon sens » soutenaient, avec plus de zèle encore peut-être que les sensualistes, la nécessité de renfermer dans certaines bornes l'emploi de nos facultés intellectuelles : ils faisaient dépendre nos conceptions des choses de la limitation systématique de notre intelligence.

Enfin, les travaux psychologiques des écossais — et ces travaux sont nombreux — portent le caractère propre aux recherches des sensualistes dans ce domaine. Dugald-Stewart donne à la psychologie écossaise le nom retentissant de « métaphysique inductive ou de philosophie expérimentale de l'intelligence »; mais nous avons vu déjà ce qu'étaient et ce que devaient être dans le passé toutes ces philosophies prétendues expérimentales. L'induction et l'expérience n'étaient, pour les philosophes écossais, que des drapeaux autour desquels on se groupait pour combattre l'ennemi commun et qui servaient à se reconnaître au milieu de la mêlée. Ils n'allaient pas au-delà de l'admiration purement théorique pour des méthodes qui avaient conquis une si large place dans les sciences exactes. Leur psychologie tournait dans un cercle vicieux d'analyses verbales et d'explications métaphysiques ; les procédés rigoureux y étaient remplacés par l'ingéniosité personnelle et des observations superficielles sur les actes humains et leurs mobiles. Il n'est donc pas étonnant que les résultats obtenus en physiologie psychologique par l'école écossaise nous paraissent si nuls et si misérables ; infiniment plus intéressants sont ses travaux dans le domaine de la psychologie concrète, qui s'occupe des manifestations de la vie intellectuelle modifiée par les phénomènes sociaux.

C'est là encore un trait qui rapproche les théoriciens du bon sens des sensualistes de toutes les nuances ; leur exemple nous montre une fois de plus que le sensualisme, malgré sa thèse fondamentale sur l'impossibilité de percevoir en dehors des sens, n'a pu fonder la psychologie sur une base physiologique ; car cette thèse avait bien un caractère général, métaphysique, non un caractère spécial, psychologique (17).

6. Passons maintenant à l'histoire du sensualisme en France où il apparaît avec un aspect particulier. Le XVIIIe siècle a vu en ce pays la prédominance d'une philosophie relativement raisonnable et modérée, le matérialisme enrichi de tous les progrès du savoir positif, armé des méthodes des sciences exactes et commençant à soupçonner les causes de la stérilité de ses conceptions générales. En effet, nulle part et à aucune époque on n'avait combattu avec autant d'éloquence les abus de l'hypothèse ; malheureusement on chassait l'hypothèse de la science particulière, où elle est légitime, et on la maintenait, sans s'en apercevoir, dans la philosophie, où elle conduit fatalement à l'insuffisance des conclusions générales (18).

Encore quelques pas dans cette voie, encore quelques acquisitions importantes du savoir positif, surtout dans l'ordre des faits plus complexes — et le matérialisme, s'il ne se transformait pas directement en un système de philosophie scientifique analogue au positivisme, par exemple, s'effaçait du moins volontairement, laissant la place libre à d'autres combinaisons abstraites, susceptibles de constituer une phase intermédiaire entre la métaphysique du passé et la philosophie rationnelle de l'avenir. Mais au XVIIIe siècle il n'y eut point d'acquisitions capitales dans l'ordre des faits complexes, le matérialisme continua donc à être la doctrine la plus répandue, la mieux vue parmi les classes éclairées. Le matérialisme ne régna cependant

pas exclusivement et sans partage. Dans la seconde moitié du siècle, il fut obligé de céder une part de son autorité à une conception dont les germes flottaient depuis longtemps dans l'atmosphère intellectuelle de la France, sous forme de doctrines sceptiques (nous ne nommerons ici que Bodin, Montaigne, Charron, La Mothe le Vayer, Sorbière, Foucher, Huet et surtout Bayle), mais qui ne se formula définitivement que grâce à l'importation d'Angleterre des idées de Locke et de Hume.

Le développement du sensualisme a été favorisé, en France, par les mêmes causes qui avaient contribué à y développer le matérialisme. Parmi ces causes, il faut citer, en première ligne, la confiance que le milieu intelligent témoignait aux vérités scientifiques et les rapides progrès des sciences biologiques dus, en grande partie, aux savants français. Dans ces conditions, les idées de Locke et de Hume devaient attirer l'attention en France et y recevoir bon accueil. Mais, trouvant sur sa route un fort courant matérialiste, le sensualisme, contrairement à ce qui lui arriva en Angleterre et surtout en Allemagne, où les tendances idéalistes dominaient incontestablement, déplaça le centre de gravité de ses hypothèses pour le rapprocher de l'extrême limite des phénomènes biologiques, région où la vie semble se confondre avec les faits physico-chimiques.

D'autre part, le matérialisme ne restait pas sourd aux appels de la nouvelle philosophie, et les points de vue sensualistes le pénétraient d'autant plus facilement, que le sensualisme lui-même avait pris un caractère franchement matérialiste. La plupart des matérialistes dont nous avons déjà parlé, n'étaient pas conséquents ; ils partageaient les idées des sensualistes sur beaucoup de points, particulièrement dans les questions relatives à la psychologie et à la théorie de la connaissance. C'était le cas de Diderot, dont les *Lettres sur les aveugles* et les *Lettres sur les sourds-*

muets contiennent la conception fondamentale développée quelques années plus tard par Condillac dans son *Traité des sensations;* c'était le cas de d'Alembert, dont le scepticisme obscurcit si souvent la sérénité matérialiste; c'était enfin le cas de Helvétius, du naturaliste génevois Bonnet et de beaucoup d'autres.

Mais nous n'avons pas à nous arrêter sur les matérialistes plus ou moins inconséquents; il nous suffira de passer rapidement en revue quelques-uns des représentants les plus typiques du sensualisme extrême ou à demi-matérialiste. Deux philosophes occupent ici la première place : le fondateur du sensualisme français, Condillac, et son dernier disciple, Destutt de Tracy; à ces deux penseurs, et pour des raisons que nous donnerons tout à l'heure, il faut ajouter deux physiologistes : Cabanis et Gall, et deux investigateurs des choses sociales : Turgot et Condorcet.

7. La plupart des historiens de la philosophie datent l'histoire du sensualisme de Condillac, établissant ainsi une séparation radicale entre l'école française et l'école anglaise, entre lesquelles pourtant il n'y a, en réalité, que des nuances.

Il n'est pas besoin de relever l'erreur d'une pareille appréciation. Dans sa métaphysique et dans la psychologie qui en découle, le sensualisme français n'est qu'une simplification du sensualisme anglais, se rapprochant, sans se confondre avec lui, du matérialisme, comme le sensualisme anglais ne peut être confondu avec l'idéalisme, qu'il côtoie cependant souvent de si près.

Dans le sensualisme de Locke, auquel il faut surtout comparer Condillac qui n'a été au début qu'un simple vulgarisateur du philosophe anglais, le point de départ des hypothèses se trouvait sur la ligne idéale de démarcation entre les phénomènes hyperorganiques et les phénomènes organiques; c'est pour cela que l'école anglaise admettait

dans sa psychologie le jeu de facteurs complexes et l'existence d'un grand nombre de facultés innées.

Dans le sensualisme plus simple de Condillac et de toute l'école française, l'origine biologique des hypothèses générales se rapprochait de la limite entre les phénomènes inorganiques et les phénomènes organiques. C'est pour cela que la psychologie de cette école réduisait systématiquement toutes les manifestations intellectuelles à la sensation. On peut dire, en général, que le monisme biologique, quoique commun aux deux systèmes, n'a été strictement observé que par Condillac et ses disciples; l'école de Locke s'est toujours distinguée, sous ce rapport, par une contradiction que sa prudence, en matière de science, ne rachetait que très insuffisamment (19).

8. Je n'ai que peu de chose à dire de Destutt de Tracy dont l'influence a été infiniment moindre, en partie parce que l'époque où parut son principal ouvrage : le *Cours d'idéologie* (1801-1815), est déjà trop rapprochée de nous, mais surtout parce que les idées fondamentales du livre avaient été présentées au public un peu avant, par le meilleur ami de Destutt, par Cabanis. Malgré cela, l'auteur du *Cours d'idéologie* doit être placé au premier rang, car il a été le premier et peut-être le seul qui se soit efforcé de donner à la conception sensualiste une forme vraiment générale et systématique.

Pour lui, la théorie de la connaissance qu'il appelle l'idéologie, constitue le noyau de toute philosophie; en dehors de cette théorie, il n'y a que les applications des méthodes établies par l'idéologie, d'abord au domaine du *moi*, ou, plus exactement, de la volonté — ce qui donne l'économie sociale, la politique, l'éthique; ensuite au domaine du *non moi*, du monde extérieur, ce qui donne la physique et les mathématiques. Quant à l'idéologie ou psychologie, Desttut la reconnaît formellement et explicite-

ment pour une partie de la biologie, ou, comme on disait alors, « de la zoologie ». Tous les phénomènes psychiques et sociaux se réduisent, suivant lui, complètement et sans résidu, à des facteurs physiologiques. Toute connaissance du monde externe, toute conclusion sur la réalité de son existence, n'est également qu'un fait physiologique. Il en résulte que, philosophiquement parlant, il n'y a de réel que les phénomènes de la vie. Tout dans la nature se ramène, en dernière analyse, à la sensation : sensation des objets extérieurs ou perception, sensation des souvenirs ou mémoire, sensation des rapports entre les choses ou raisonnement, enfin sensation des désirs ou volonté. Les trois premières sont nos moyens de connaissance, la dernière notre moyen d'action.

9. Cabanis appartient autant à la science spéciale de la physiologie cérébrale qu'à la philosophie sensualiste. Déjà, dans l'une de ses premières œuvres, dans son *Coup d'œil sur la révolution et la réforme de la médecine* (1804), il exprime très nettement la thèse fondamentale de sa conception. Nous devons chercher dans la physiologie, dit-il, la solution de tous les problèmes et le point d'appui de toutes les vérités.

La même idée se retrouve dans son célèbre livre sur les *Rapports du physique et du moral de l'homme*. Personne, sauf peut-être Destutt de Tracy, n'expose d'une façon plus claire l'opinion que la psychologie n'est qu'une physiologie cérébrale considérée sous un certain angle visuel. Ce caractère biologique appartient aussi, suivant lui, aux sciences qu'on appelle morales et qu'il importe de débarrasser des hypothèses métaphysiques, en appliquant à la physiologie et à la pathologie sociales les mêmes principes organiques qui ont réussi pour la psychologie.

Un immense domaine d'observations se ramenait ainsi à un même fait : la vie. Mais qu'est ce fait et peut-il à son

tour être réduit en éléments plus simples? A cette question, qui a pour la métaphysique sensualiste une importance particulière, Cabanis répond avec hésitation, en montrant plusieurs hypothèses comme possibles. Parfois il a recours à la théorie, développée plus tard par le positivisme, de plusieurs propriétés naturelles irréductibles, et définit la vie comme la faculté de sentir, cette faculté étant la plus générale des manifestations vitales dans tous les êtres organisés ; parfois, au contraire, il penche vers l'explication matérialiste qui ne voit dans la vie qu'une simple série de mouvements ; parfois enfin, il s'appuie sur l'hypothèse du sensualisme extrême, qui identifie toutes les propriétés, depuis la pesanteur jusqu'aux opérations les plus complexes de l'esprit, avec le fait biologique de la sensation, ne voyant partout dans la nature que la manifestation d'un instinct vague, base de toute activité vitale. Mais Cabanis n'a de ces hésitations que lorsqu'il s'agit du domaine des hypothèses générales et invérifiables. Comme physiologiste, il se place sur le terrain plus solide des suppositions particulières que l'expérience peut confirmer ou infirmer. Il n'est donc pas étonnant de le voir, dans sa spécialité, laisser loin derrière lui ses contemporains par la largeur de ses vues et la précision de son savoir. Il considère naturellement nos facultés comme des fonctions du cerveau et du système nerveux ; c'est lui qui est l'auteur de cette phrase tant de fois citée par les adversaires : « Pour se faire une idée juste des opérations dont résulte la pensée, il faut considérer le cerveau comme un organe particulier, destiné spécialement à produire la pensée, de même que l'estomac et les intestins à opérer la digestion, le foie à filtrer la bile, les parotides et les glandes maxillaires et sublinguales à préparer les sucs salivaires [1]. »

1. *Rapports du physique et du moral*, édit. de 1855, t. I, p. 156.

C'est à ce même département de la science spéciale qu'appartiennent plusieurs vues ingénieuses de Cabanis, expérimentalement vérifiées depuis, entre autres celle qui admet que la majeure partie de nos sensations n'arrivent pas à la conscience, et celle qui rattache à une même cause l'innervation, les mouvements musculaires et les sensations. Cette dernière supposition a été justifiée par la découverte de Bell sur le double caractère des racines de la moelle épinière, et mieux encore par les travaux de Magendie sur la sensibilité réflexe. Mais quels que soient les titres scientifiques de Cabanis, il ne nous intéresse ici que comme philosophe appartenant incontestablement à la grande école de Locke, de Hume et de Condillac, que comme l'un des représentants les plus brillants et les plus influents du sensualisme français.

10. Si les historiens de la philosophie admettent, jusqu'à un certain point, dans leur nomenclature, les investigateurs des phénomènes psychologiques dans le genre de Cabanis, ils excluent résolument les psychologues comme Gall et les premiers fondateurs de la philosophie de l'histoire, comme Turgot et Condorcet. C'est là la règle générale à laquelle quelques écoles modernes, les positivistes notamment, font seuls exception.

Les uns et les autres me semblent d'ailleurs avoir également raison, à leur point de vue, car les uns et les autres restent fidèles au but qu'ils poursuivent. On ne peut, certes, accuser les historiens de la philosophie d'un exclusivisme intentionnel ; ils amassent et groupent les faits du passé de la métaphysique, dans le sens étroit du mot ; or la tentative de Gall, d'une part, et les tendances de Turgot et de Condorcet, de l'autre, occupent parmi ces faits une place incontestablement infime, ne se rattachant que très indirectement aux systèmes métaphysiques qui dominaient au XVIIIe siècle. Les positivistes ont des préoccupations

d'un autre ordre; l'un des problèmes qu'ils se posent est la recherche des origines de la nouvelle conception du monde, la fixation de la filiation historique qui, des anciens procédés et des systèmes métaphysiques, conduit aux méthodes modernes et aux systèmes scientifiques. Au point de vue d'un pareil problème, ce n'est plus une place secondaire, c'est une place très importante qu'occupent les premières tentatives de psychologie physiologique et de sociologie.

Les causes qui ont contribué à l'apparition des tendances nouvelles en philosophie étaient multiples, et la part d'action de chacune d'elles a été très variable. Dans le nombre se trouvaient les trois types de la métaphysique : l'idéalisme, dont l'action a été purement négative; le matérialisme et le sensualisme qui, puisant leurs hypothèses générales dans des domaines du savoir déjà scientifiquement constitués, ont exercé une influence complexe, négative d'une part, très réelle de l'autre. Quelques-unes de leurs théories hypothétiques, et au premier rang la théorie de l'incognoscible, ont passé tout entières dans les systèmes soi-disant scientifiques actuels. Mais le facteur métaphysique n'a joué, en tout cas, qu'un rôle de second et même de troisième ordre; le rôle principal a appartenu au facteur scientifique, aux progrès dans toutes les branches du savoir positif. C'est pour cela que celui qui étudie les tendances philosophiques modernes, doit noter les premiers essais d'explications sérieuses dans le champ de la psychologie et de la sociologie, au même titre que les travaux des mathématiciens, des astronomes, des chimistes, ou des biologistes comme Bichat, Pinel, Esquirol, Broussais. Ces tentatives, quoique la plupart du temps infructueuses, ont servi de chaînons intermédiaires entre les anciennes théories et les idées modernes sur les phénomènes psychiques et sociaux; elles ont facilité, par conséquent, le passage du sensualisme de Locke, de Hume, de Condillac et de Ca-

banis, aux systèmes actuels et spécialement au positivisme d'Auguste Comte.

11. Parmi ces tentatives, l'hypothèse physiologique de Gall et la théorie du progrès social, au moyen de laquelle Turgot et Condorcet ont essayé de généraliser les événements historiques, occupent ici une place à part. L'hypothèse phrénologique sous sa forme primitive était, comme on sait, en contradiction avec les faits; il n'en est pas moins vrai que les efforts de Gall et de son disciple Spurzheim ont abouti à des résultats qui sont loin d'être dénués d'intérêt. Ils mirent, avant tout, hors de doute l'existence, dans toute la série des phénomènes vitaux et intellectuels, d'un rapport constant et nécessaire entre l'organe et la fonction qu'il remplit; ils établirent, ensuite, la multiplicité des organes et des fonctions dans le domaine de la vie psychique. Ces deux principes ont sans doute été formulés, sous une forme ou sous une autre, avant Gall; de la science spéciale où ils jouaient le rôle de suppositions plus ou moins fortuites, ils avaient même passé dans les systèmes philosophiques qui puisaient leurs généralisations dans l'ordre des faits biologiques; mais Gall les a appuyés de preuves qui leur ont donné un caractère vraiment scientifique.

Un autre mérite de Gall, considérable au point de vue de l'histoire de la philosophie, c'est sa démonstration de l'inanité profonde des discussions entre idéalistes et sensualistes sur l'innéité de quelques-unes de nos idées ou représentations. Il a modifié, d'une façon radicale, l'ancienne et fort peu scientifique position de cette question, en faisant toucher du doigt la grossière erreur physiologique qui consistait à ne s'arrêter qu'aux produits et à négliger leurs causes organiques. Il supprime définitivement l'hypothèse des idées innées, non seulement en indiquant les contradictions qu'elle renferme, mais en-

core et surtout en la remplaçant par la doctrine de l'immanence des propriétés intellectuelles qui peuvent être considérablement modifiées, non détruites, par les influences externes de la culture, de l'éducation ou de l'exemple.

Remarquons, en passant, que Gall donnait une importance considérable à la méthode comparée dans la psychologie et la physiologie du cerveau, dans lesquelles il ne voyait que des branches de la biologie; qu'il attribuait l'état rudimentaire de ces sciences à l'influence des idées métaphysiques; qu'il fondait enfin sa théorie de la connaissance exclusivement sur les données biologiques, en cherchant à rattacher nos facultés cognitives aux lois de notre organisme, non aux résultats essentiellement incertains d'une analyse subjective, comme l'avait fait Kant. Dans toutes ces questions, Gall se plaçait sur le terrain sur lequel s'étaient déjà solidement établis les plus avancés et les plus conséquents parmi les sensualistes; mais il a, en outre, rendu à la philosophie un service spécial qui lui assure une place distinguée dans l'histoire de la pensée moderne.

On peut, en effet, considérer son hypothèse phrénologique comme la première tentative de limitation, de spécialisation de l'hypothèse générale qui formait la base de la conception sensualiste; et une pareille spécialisation entraîne nécessairement la transformation des suppositions philosophiques invérifiables en suppositions scientifiques pouvant être vérifiées. Quels que soient les résultats de cette opération, — et l'histoire des sciences particulières nous montre qu'ils ont presque toujours été négatifs, — le fait lui-même de la limitation d'une hypothèse philosophique indique évidemment la conscience du caractère illusoire d'une formule trop générale, et porte indirectement un coup à toute conception du monde fondée sur de pareilles formules. Du reste, l'histoire de la métaphysique

nous apprend que les hypothèses philosophiques ont bien rarement pu être limitées ainsi.

12. En passant de Gall, le précurseur le plus immédiat de notre psychologie physiologique, à Turgot et à Condorcet, les ancêtres directs de notre sociologie moderne, je n'ai pas besoin d'insister sur l'influence que le sensualisme anglais ou français a exercée sur eux ; cette influence apparaît à chaque page du *Discours sur les progrès successifs de l'esprit humain* et de l'*Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain.*

Ce qui, au point de vue de la science sociale, fait la valeur de Turgot, c'est son appréciation exacte de la filiation des périodes historiques, comme cause active du progrès, c'est-à-dire de l'accumulation du savoir et de l'accroissement de la puissance de l'homme sur les forces de la nature ; c'est aussi son opinion sur les sociétés contemporaines de sauvages et de barbares qu'il considérait comme des spécimens de phases antérieures de notre développement, et son jugement plus équitable à l'égard des temps de transition, du moyen âge notamment ; c'est, enfin, l'idée nettement formulée du remplacement fatal et nécessaire de la théologie par la métaphysique, et de la métaphysique par la science.

Non moins significatives sont les vues sociologiques de Condorcet, qui comprenait très bien que l'histoire était une succession de phénomènes naturels soumis à des lois déterminées. Il ne doutait pas du caractère progressif de la civilisation, et le développement historique était pour lui le résultat forcé de l'action lente, mais inévitable de causes physiques et sociales. Condorcet a essayé même de tracer un tableau général de la civilisation, dans lequel il cherche à montrer les rapports intimes entre une phase de développement et toutes celles qui la précèdent.

13. A l'époque de son plus grand éclat en Angleterre et en France, le sensualisme avait, naturellement, ses représentants un peu partout en Europe. Mais dans certains pays sa voix était étouffée par les clameurs de l'idéalisme triomphant. Tel a été le cas de l'Allemagne où le sensualisme n'apparut que plus tard, presque à notre époque, en même temps que le matérialisme de Vogt, de Moleschott, de Feuerbach, de Büchner et les généralisations scientifiques de Helmholtz, de Wundt, de Haeckel. Dans d'autres pays, le sensualisme poussa, au contraire, de profondes racines dès le XVIIIe siècle, et eut des représentants remarquables, mais malheureusement fort peu connus. Tel est le cas de l'Italie [1].

La philosophie sensualiste et la philosophie matérialiste, de même que les études sociales, naquirent, en Italie, en partie spontanément, en partie sous l'influence des écoles anglaises et des écoles françaises. La sociologie rudimentaire eut pour représentant un homme d'un mérite hors pair, Vico, dont le célèbre ouvrage : *Principii della scienza nuova d'intorno alla commune natura delle nazioni,* paru dès 1725, est une tentative d'introduction de la méthode scientifique dans l'investigation des faits historiques. Pourtant, quoique Vico ait été un adversaire de Descartes et un admirateur fervent d'Aristote et de Bacon, rien ne nous autorise, ni ses convictions religieuses, ni ses idées philosophiques, à le ranger dans une catégorie déterminée de penseurs. Ce n'est qu'après sa mort, vers le milieu du siècle dernier, que l'influence du sensualisme devient appréciable en Italie, où le terrain était singulièrement bien préparé par le grand mouvement scientifique du XVIe siècle, et où, d'ailleurs, le matérialisme était également en faveur ; seul l'idéalisme semblait y être étranger au génie national.

1. Espinas, *La Philosophie expérimentale en Italie*, Paris, Germer-Baillière, 1880.

C'est dans ce milieu intellectuel que travaillaient les successeurs de Vico, qui constituèrent bientôt un groupe important d'économistes et de philosophes du droit : Genovesi, l'abbé Galiani, précurseur immédiat de A. Smith, Lampredi, Verri, le célèbre Beccaria, d'autres encore. Plus tard, vers la fin du XVIIIe siècle, il se forma en Italie une école nationale de philosophie sensualiste dont les principaux chefs étaient Gioia et Romagnosi. Ces deux penseurs, le dernier surtout, furent non seulement des sensualistes dans le sens de Condillac, mais encore des investigateurs remarquables dans le domaine des faits économiques et sociaux. De cette école sont sortis Ferrari, Cattaneo et d'autres représentants contemporains des tendances scientifiques en philosophie.

14. Le XVIIIe siècle appartient donc non seulement en Angleterre et en France, mais aussi en Italie, au matérialisme, au sensualisme et aux divers mélanges de ces deux conceptions, tant entre elles qu'avec les fractions les plus modérées de l'idéalisme. Ce fait a eu sans doute son importance dans l'histoire du développement intellectuel de ces pays et, en général, dans l'histoire de la civilisation moderne; mais on peut l'apprécier très différemment, et je n'ai pas la prétention d'apporter ici la solution de ce problème sociologique. Je laisserai la question ouverte, j'appellerai seulement l'attention sur un point qui est resté jusqu'à présent dans l'ombre. On peut, en effet, ce me semble, rattacher le succès des doctrines matérialistes et sensualistes à cet autre fait caractéristique de la même période : l'apparition des premiers germes de sociologie scientifique. Le parallélisme de ces deux faits indique la possibilité de leur appliquer la méthode des variations concomitantes, de considérer par conséquent celui des deux dont la présence ou l'absence diminue ou augmente la fréquence de l'autre, comme la cause du phénomène.

Cela étant donné, j'estime qu'il faut attribuer le caractère de cause au grand développement du matérialisme et surtout du sensualisme ; l'apparition de la conception qui considérait l'organisme social comme semblable à l'organisme animal n'est qu'un effet, dans la production duquel d'autres causes sont sans doute intervenues. Quelle a été dans ce cas la cause principale et quelles ont été les causes secondaires ? L'hypothèse que j'ai développée sur la moindre résistance manifestée par le matérialisme et le sensualisme, comparativement à l'idéalisme, aux progrès des sciences supérieures, répond à cette question.

Au XVIIIe siècle, comme de nos jours, du reste, la science la moins avancée était la sociologie ; les autres branches du savoir ont pu se constituer et progresser malgré les obstacles suscités par l'esprit métaphysique. Or, il importe de le remarquer, la sociologie n'a fait au dernier siècle quelques progrès que dans les pays où les doctrines matérialistes et sensualistes étaient en vogue : en Angleterre, en Italie et principalement en France. Tout au contraire, en Allemagne, où les systèmes idéalistes dominaient sans partage, les recherches dans la sphère des phénomènes sociaux demeurèrent à l'état chaotique. Sans parler des écrivains de second ordre, Herder lui-même ne peut être comparé à aucun degré non seulement à Turgot et à Condorcet, mais à Hume et à A. Smith, à Genovesi, à Gioia, à Romagnosi. D'ailleurs, dans ses *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Herder s'inspire du demi-sensualisme de Kant qui écrivit, sous l'influence directe de Hume, une brochure renfermant quelques idées fort justes sur la possibilité de traiter scientifiquement les faits historiques [1].

15. Après avoir suivi ainsi les destinées du sensualisme

1. *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. 1784. V. aussi *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Riga, 1785.

jusqu'au premier tiers de notre siècle, il me faut dire quelques mots sur son rôle actuel. Par sa méthode et son point de départ, le sensualisme moderne continue à être ce qu'il a toujours été — une métaphysique. Ce caractère est sans doute moins tranché maintenant qu'au XVIIIe siècle, mais cela dépend de ce que le sensualisme a pu déverser une partie de ses doctrines dans les autres systèmes contemporains. Après avoir transformé la théorie de la connaissance du matérialisme et de l'idéalisme, il continue son rôle critique conjointement avec les philosophies qu'il combattait jadis. Cette sorte d'alliance augmente son influence dissolvante sur ces philosophies, comme on le voit par l'exemple du néo-kantisme en Allemagne et de la nouvelle école matérialiste en France; mais lui-même perd de plus en plus son originalité et ses contours, jadis si nettement définis. En même temps — et cette fois sous l'influence directe de l'envahissement des connaissances positives, particulièrement des connaissances des phénomènes psychiques et sociaux — un autre mouvement se produit, aboutissant au même résultat : l'éclosion d'une conception scientifique du monde. Cette conception apporte aux esprits la conviction que la nature n'est pas composée d'*une* série unique et fondamentale de propriétés, comme le supposaient hypothétiquement et arbitrairement les matérialistes, les idéalistes et les sensualistes, non pas même de *deux*, comme on l'a dit quelquefois, mais de *trois* au moins, actuellement irréductibles les unes aux autres. Une pareille conviction, lentement acquise par la suppression graduelle dans les hautes spéculations philosophiques des constructions hypothétiques en général, se répand de plus en plus, et pour expliquer le monde et ses manifestations, on a de moins en moins recours aux hypothèses du matérialisme, de l'idéalisme ou du sensualisme.

CHAPITRE VII

LES VARIÉTÉS DES TROIS TYPES DE LA PHILOSOPHIE DU PASSÉ ET LES SYSTÈMES MIXTES. — LES PREMIERS VESTIGES DE LA PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE.

1. J'ai présenté dans les chapitres précédents les types fondamentaux de la philosophie d'un passé qui appartient désormais à l'histoire ; j'ai essayé de montrer que toutes les anciennes conceptions du monde renfermées dans le cercle vicieux d'hypothèses gratuites et de suppositions invérifiables, se réduisaient, en dernière analyse, à ces trois formes principales. D'un autre côté, j'ai eu soin de prévenir le lecteur contre cette erreur qui consiste à prendre les types abstraits de la métaphysique, tels que l'analyse sociologique les découvre dans l'infinie variété des phénomènes intellectuels, pour des manifestations concrètes de la réalité. Les divisions que j'ai introduites correspondent ainsi à des faits abstraits et conditionnels — les seuls qui puissent constituer le but final du savoir théorique, en opposition à la masse des faits réels qui compliquent les recherches pratiques et forment le domaine d'un grand nombre de sciences d'application.

Aucune de mes trois subdivisions, matérialisme, idéalisme, sensualisme, ne s'est jamais incarnée dans une doc-

trine déterminée, avec cette simplicité, avec ces traits caractéristiques que j'ai dû leur donner, pour me conformer aux exigences de la méthode scientifique ; en réalité, les formes intermédiaires ont été excessivement nombreuses, les demi-teintes variées et les compromis fréquents.

2. C'est là le sort de toutes les classifications scientifiques : plus les phénomènes qu'elles réduisent à une unité idéale sont complexes et spéciaux, moins grande est la ressemblance entre les choses concrètes et leur représentation abstraite, plus profond l'abîme séparant les faits particuliers des formules générales qui embrassent de grandes catégories de phénomènes. Les types mathématiques sont infiniment plus rapprochés des formes et des quantités directement perceptibles, que les généralisations de la physique ou de la chimie de l'état physique ou chimique des corps ; encore plus éloignées de la réalité sont les généralisations biologiques. Dans cette série décroissante, les cadres abstraits de la sociologie occupent incontestablement le dernier rang.

Si cela est vrai, il en résulte nécessairement que, dans l'histoire générale de la philosophie qui a affaire aux produits les plus complexes de la vie sociale, aux conceptions du monde dominant les esprits d'un grand nombre de générations pendant une longue suite de siècles, il est permis, moins que partout ailleurs, de chercher des subdivisions détaillées, des représentations exactes de traits particuliers caractérisant les divers systèmes. On peut le faire, sans doute, dans des monographies spéciales ayant pour but de simples descriptions ; on doit s'en abstenir dans les hautes spéculations de la sociologie, car de pareils procédés sont essentiellement nuisibles à la recherche des lois supérieures qui doivent résumer tous les travaux descriptifs [1].

1. V. *La Sociologie*, ch. VI : Division de la sociologie. 2e édition, Paris, F. Alcan, 1886.

C'est justement ce que ne comprennent pas ou ne veulent pas admettre la plupart des historiens de la philosophie ; ils s'obstinent à ne vouloir adopter aucune idée juste, ou, plutôt, aucune idée précise sur les méthodes et les problèmes des investigations sociologiques. Il n'est donc pas étonnant de rencontrer constamment dans leurs classifications, non point des types scientifiques, tels qu'ils doivent être présentés dans le domaine de la science des phénomènes les plus complexes, non pas même des types possibles dans les sciences inférieures, mais des généralisations comparables aux productions artistiques, construites sur le même modèle et avec les mêmes procédés. Partout nous trouvons cette tendance peu rationnelle à l'exactitude des contours, à la collection, dans le cadre d'une classification théorique, du plus grand nombre possible de détails, réels sans doute, mais absolument insignifiants. La vérité scientifique, la plus haute de toutes les abstractions de la vie intellectuelle, est sacrifiée ainsi à la vérité artistique qui n'est grande et respectable que tant qu'elle reste à sa place et qu'elle est renfermée dans des limites nettement déterminées.

3. Il est inutile, je pense, de citer ici des exemples à l'appui. L'inextricable dédale des classifications des systèmes philosophiques, les contradictions sans nombre qu'on y découvre, sont trop bien connus de tous ceux qui ont jamais ouvert un traité d'histoire de la philosophie et qui ont quelques notions sur les opinions des philosophes du passé et du présent. Les quelques résultats acquis dans ce domaine, même par les penseurs de premier ordre, consistent en des descriptions exactes des diverses variétés des trois types de conceptions hypothétiques que j'ai examinés dans les précédents chapitres. Ces nombreuses variétés constituent autant de points de contact entre les courants fondamentaux de la pensée philosophique du passé ; mais cela seul

démontre suffisamment le caractère illusoire de toutes les classifications qui ont pris pour base des traits de ressemblance, devenus, par une confusion fort étrange quoique explicable, des traits de différence et de distinction.

L'empirisme, l'apriorisme, le réalisme de toutes les sortes, depuis le réalisme naïf jusqu'au réalisme critique et même hypercritique, le monisme de toutes les espèces, le dualisme, le pluralisme, le dogmatisme, le scepticisme, intimement liés au matérialisme, à l'idéalisme et au sensualisme, compris de toutes les manières possibles ; enfin, les combinaisons multiples entre ses diverses tendances — tel est le bilan infiniment compliqué de la philosophie du passé. Il n'est nullement utile de le détailler ici, nous n'avons même pas besoin de le résumer; quelques indications générales suffiront à notre but.

Remarquons d'abord un trait curieux et caractéristique de la nomenclature philosophique actuellement en usage. Les dénominations y sont excessivement nombreuses, et presque chacune d'elles s'accole commodément aux autres, d'où il résulte une richesse en apparence tout à fait remarquable ; avec cette masse de termes nuancés à l'infini, il semble qu'on doive pouvoir désigner clairement non-seulement les principaux groupes des doctrines métaphysiques, mais encore chaque système particulier. Rien n'est pourtant plus éloigné de la vérité. Il suffit d'un examen même superficiel, pour se convaincre de l'inanité de la classification philosophique élaborée par les efforts d'une longue série d'écoles. Au fond, cette classification est d'une singulière pauvreté, et ses faux trésors s'évanouissent au premier contact de la critique. Toutes les distinctions qu'elle établit avec tant de soin, se réduisent, en somme, à une série fort simple et fort courte de contrastes, dans le genre de l'empirisme et de l'apriorisme, du théisme et de l'athéisme, du dogmatisme et du scepticisme, etc., c'est-à-dire à un petit nombre de caractères généraux dis-

tinguant négativement ou positivement quelques-uns des côtés — souvent les moins importants — des conceptions correspondantes.

Remarquons, en second lieu, une particularité des distinctions les plus employées dans le langage philosophique : les limites qu'on trace entre les conceptions des diverses époques et des divers penseurs sont si peu fixes, qu'elles traversent constamment, et cela dans tous les sens, les courants fondamentaux de la pensée. Ces limites ne séparent nullement d'une façon définitive les principales directions de la métaphysique ; leurs domaines continuent à se trouver à l'état de biens communs ou, tout au plus, à l'état de biens enclavés appartenant à toute la philosophie du passé. Il s'ensuit que ces distinctions n'ont nullement l'importance qu'on leur attribue ; elles ne peuvent servir à reconnaître les types originaux de la pensée philosophique, elles ne sont bonnes qu'à caractériser les innombrables variétés de ces types.

4. Les faits historiques confirment pleinement une pareille conclusion. L'empirisme, par exemple, que la plupart des historiens de la métaphysique considèrent comme une forme fondamentale de la philosophie, appartient non seulement au matérialisme et au sensualisme, mais encore à plusieurs écoles idéalistes; les penseurs dans le genre de Berkeley, et à plus forte raison Kant, ne refusent pas d'admettre, comme criterium unique de la vérité, la certitude des perceptions concrètes particulières. On peut en dire autant de l'apriorisme dont les éléments se retrouvent en grand nombre dans tous les systèmes métaphysiques, car il n'est pas difficile de les découvrir dans les doctrines matérialistes et sensualistes les plus pures où leur rôle est tantôt très considérable, tantôt très effacé, suivant les tendances de telle ou telle école.

C'est également ainsi qu'il faut considérer le dogma-

tisme et le scepticisme. L'un et l'autre constituent des caractères généraux qui appartiennent à toutes les trois formes de la philosophie métaphysique. Le dogmatisme est, il est vrai, surtout propre à l'idéalisme, mais plusieurs systèmes matérialistes et sensualistes sont nettement dogmatiques, malgré le penchant très caractérisé du sensualisme vers les idées sceptiques. A proprement parler, le dogmatisme et le scepticisme ne sont que deux états exclusifs de notre esprit, qu'une antithèse comme l'optimisme et le pessimisme.

Envisagés ainsi, le dogmatisme n'est qu'une affirmation voisine de la foi aveugle et le scepticisme un doute ressemblant fort à une aveugle négation; tous deux sont des attributs nécessaires de toute métaphysique, qui ne peut être que confiante en ses propres hypothèses et méfiante à l'égard des hypothèses contraires. Chaque mode de philosopher n'a que trop de raisons pour ne pas capituler devant les arguments des adversaires; et si l'on employait les termes de dogmatisme et de scepticisme dans le sens que nous leur donnons ici, il faudrait considérer comme une grossière, une impardonnable erreur la division courante des écoles philosophiques en deux camps hostiles : le camp dogmatique, dans lequel on range les matérialistes et les idéalistes, et le camp sceptique, dans lequel on place les sensualistes et les écoles critiques congénères.

Mais ces mêmes termes, pris dans un sens vague, servent à classer les systèmes philosophiques moyennant un malentendu, qui a été le résultat de la lutte historique entre les trois philosophies fondamentales. Dans cette lutte, nous l'avons vu, le matérialisme et l'idéalisme, ne connaissant qu'un seul ennemi essentiellement, radicalement irréconciliable, ne prenaient pas la peine de se combattre sérieusement. Quant au sensualisme, sa situation intermédiaire lui imposait une critique bi-latérale, qui a donné lieu à un changement de signification d'anciens termes, au grand

dommage de la clarté du langage philosophique. Le scepticisme, en général, a été identifié peu à peu avec le scepticisme particulier des sensualistes, et l'identification est devenue d'autant plus complète que le sensualisme se développait davantage et se mettait plus résolument à la tête du mouvement philosophique.

Un grand nombre de systèmes originaux anciens ou nouveaux, qui se proposaient comme but la réconciliation du matérialisme et de l'idéalisme transformés en un relativisme *sui generis* et un criticisme doublé de métaphysique, ne sont redevables de leurs succès qu'à leur parenté avec le sensualisme, dont ils s'approprient le scepticisme spécial. Les fondateurs et les disciples de ces systèmes nous assurent constamment qu'ils ont éliminé de l'ancienne philosophie tout dogmatisme, qu'ils l'ont remplacé par le scepticisme ; mais si cette affirmation est exacte, elle ne démontre qu'une chose — c'est que ces philosophes ont accepté les doctrines sensualistes. Ces dernières, en effet, considèrent le matérialisme et l'idéalisme comme deux phases de l'illusion monistique qui nous pousse constamment vers la recherche de la vérité absolue et objective. Mais, en détruisant cette illusion, le scepticisme en amène une autre, puisqu'il remplace les conceptions-limites des deux doctrines adverses par une conception-limite qui porte le nom significatif d'*incognoscible*. Arrivé à ce point, tout scepticisme devient fatalement un dogmatisme sensualiste.

Si le dogmatisme et le scepticisme constituent bien plutôt des traits généraux, communs à toutes les écoles métaphysiques, que des signes distinctifs de quelques-unes d'entre elles, on peut en dire autant du monisme qui a servi, lui aussi, de point de départ aux classifications philosophiques. Le monisme appartient également à tous les systèmes du passé, il a toujours été le but suprême de la métaphysique. C'est pour cela que beaucoup de penseurs

modernes, Schopenhauer, Strauss, Lange et d'autres, ne voient aucune différence entre les manifestations, même les plus extrêmes, de la philosophie hypothétique. A leurs yeux, l'idéalisme et le matérialisme ne sont que des formes voisines, passant facilement l'une à l'autre, de la conception monistique. Il est certain qu'entendus ainsi, le monisme et la métaphysique sont des termes équivalents.

Tout matérialisme strictement conséquent avec lui-même, tout idéalisme pur, tout sensualisme sans mélange est par cela même une doctrine monistique — cela est clair jusqu'à l'évidence. C'est au monisme pris dans ce sens particulier, qu'il faut opposer le pluralisme, ou, plus exactement, sa forme la plus fréquente — le dualisme ; et pourtant, par une de ces confusions dont la défectueuse terminologie philosophique nous montre tous les jours de si étranges exemples, c'est au monisme dans le sens général et vague, au monisme synonyme de métaphysique, que le dualisme est opposé. On ne fait pas attention ici à la contradiction qui résulte de l'emploi abusif de termes qui ne peuvent avoir la même signification dans le langage courant et dans la langue scientifique. Les systèmes dualistes, qu'on trouve opposés par essence aux systèmes monistiques, sont considérés en même temps comme profondément métaphysiques, par conséquent comme essentiellement monistiques. Le dualisme est métaphysique, cela est certain ; mais il est permis de douter qu'entre lui et le monisme il y ait ce profond abîme que nous présentent d'habitude les historiens de la philosophie.

Dans la question, capitale pour toute métaphysique, de l'unité primordiale et finale des phénomènes, ou, si l'on aime mieux, du commencement et de la fin des choses, le dualisme remplit le même office de généralisation transitoire qu'avait rempli jadis en théologie la thèse tant controversée de la double vérité. Tout en séparant les phénomènes en deux catégories, tout en affirmant qu'il existe

deux principes dans le monde, la matière et l'esprit, tout en reconnaissant comme trop téméraire la tentative de ramener sans résidu l'un de ces principes à l'autre, le dualisme ne le fait que pour résoudre la grande inconnue de l'univers. Le dualiste viole, il est vrai, la règle scolastique — *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* — il introduit, sans doute, inutilement et arbitrairement d'ailleurs, deux facteurs là où le matérialiste et le sensualiste se contentent d'un seul sans que cela nuise à la clarté des explications; mais cela ne veut nullement dire qu'il abandonne, même temporairement, la solution du problème général par l'hypothèse. Seulement, il a recours à une hypothèse très compliquée et très peu vraisemblable, ce qui constitue pour lui une trop réelle infériorité à l'égard des autres systèmes, pour qu'il ne succombe pas, tôt ou tard, à la tentation d'être sincère et strictement logique, et de revenir au monisme.

Il en résulte que tout dualiste n'est, en somme, qu'un matérialiste hésitant, un idéaliste irrésolu ou un sensualiste inconséquent — le passé de la métaphysique confirme pleinement une pareille conclusion. Les systèmes dualistes apparaissent fréquemment dans l'histoire de la philosophie, mais leur existence a toujours été essentiellement éphémère. Leur rôle a été beaucoup plus sérieux et plus durable dans les formes anciennes, primitives de la métaphysique, et encore est-il certain que le plus grand nombre de religions ne s'arrêtaient ni au fétichisme, ni au polythéisme, qu'elles s'efforçaient d'atteindre les sommités du monothéisme, c'est-à-dire d'un monisme limité par la sphère des conceptions théologiques (20).

5. Le nombre des variétés des types fondamentaux de la métaphysique augmentait au fur et à mesure de son développement et de la multiplication des conceptions subjectives. Des nuances, de plus en plus insensibles, apparurent

bientôt entre les limites qui séparaient d'abord d'une façon si tranchée ces types; ces nuances servirent de thèmes à d'interminables discussions entre écoles, amenant parfois des compromis, parfois une rupture.

Les systèmes mixtes ont joué de bonne heure un rôle extrêmement important. Contrairement à ce que l'on croit habituellement, la fidélité aux hypothèses premières a toujours été une qualité rare parmi les métaphysiciens passés et présents [1]. Leur logique se dépensait tout entière dans les détails, où ils nous étonnent par la rigueur de leurs déductions et la finesse de leurs raisonnements; mais ils perdaient l'équilibre dès qu'ils abordaient les généralisations supérieures. Dans ces hautes régions, l'atmosphère était trop raréfiée, l'absence de tout terrain solide trop manifeste et l'arbitraire des suppositions trop évident; le sentiment du malaise qu'on y éprouvait forçait à modifier d'une manière quelconque les points de départ, à passer d'une supposition à l'autre, à combiner des idées souvent absolument contradictoires. Seules les médiocrités de la métaphysique, ces penseurs qui ne reculaient devant aucune conséquence, devant l'évidence elle-même, n'étaient pas pris de vertige et conservaient leur calme et leur sérénité; aussi ont-ils contribué, dans une large mesure, à discréditer la philosophie aux yeux de la masse du public.

Les systèmes mixtes, je le répète, ont dominé dès l'origine de la philosophie; l'éclectisme spontané a été, dès le principe, la manière d'être des systèmes métaphysiques, l'inconséquence a été la seule ressource dans la nuit profonde de l'inconnu. Les types que nous avons établis, comme tous les types sociologiques, ne servent qu'à mesurer ce caractère général dans tous les métaphysiciens ; ils sont, si l'on veut, des indicateurs précieux et certains, exprimant les écarts inévitables des diverses écoles de

1. V. plus haut, chap. III, § 8.

leur nature idéale, et, à ce point de vue, ils permettent de se reconnaître quelque peu dans l'inextricable labyrinthe des doctrines métaphysiques; ils nous aident à classer les penseurs au milieu de la foule de leurs prédécesseurs et de leurs successeurs, — c'est tout ce que l'on peut provisoirement demander à une classification sociologique.

Ces types fondamentaux une fois acceptés, on ne peut se représenter le développement de la métaphysique que par une série d'oscillations autour d'une droite le long de laquelle seraient disposées les trois hypothèses caractéristiques de la métaphysique. Cette comparaison, qui résume graphiquement l'histoire entière de la philosophie, s'applique plus ou moins à tous les penseurs, aux grands plus peut-être encore qu'aux petits, et il suffit, pour s'en convaincre, de citer Aristote, Descartes et Kant parmi les idéalistes, Epicure et Hobbes parmi les matérialistes, enfin Bacon, Locke, Hume et Cabanis parmi les sensualistes.

Il y a plus. Cette comparaison n'exclut pas l'époque contemporaine. On peut même dire qu'à mesure que nous approchons des temps modernes son exactitude devient plus frappante. Les systèmes mixtes, les compromis entre points de vue radicalement opposés deviennent de nos jours particulièrement fréquents. La philosophie de l'esprit aime aujourd'hui, selon la remarque de Lange, à se cacher sous les formes de la philosophie des sens, et, inversement, le matérialisme pénètre volontiers dans les fourrés les plus épais des doctrines idéalistes. Les traces du matérialisme se rencontrent partout, mais l'idéalisme n'est pas moins répandu, et on le retrouve jusque dans le positivisme d'Auguste Comte et le matérialisme de Feuerbach. Non moins nombreux et variés sont les compromis entre le matérialisme et le sensualisme, transformant le premier, comme chez Büchner et Moleschott par exemple, en un relativisme fort semblable au positivisme

d'une part et au criticisme des kantiens de l'autre. D'un autre côté, le criticisme des néo-kantiens s'est changé, chez quelques-uns d'entre eux, en éclectisme critique construisant un édifice dans tous les styles à la fois ; la philosophie de l'évolution et le panmonisme des naturalistes allemands suivent manifestement le même courant. Enfin, dans la plupart des systèmes idéalistes modernes, les points de vue du sensualisme abondent.

Il résulte de là qu'il est présentement très difficile de délimiter nettement les trois directions fondamentales de la pensée métaphysique ; elles s'entrecroisent au point, qu'il devient presque impossible de retrouver le signe qui les caractérisait si bien jadis : la nature inorganique, organique ou hyperorganique de leur hypothèse première.

6. Il n'est pas inutile, pour clore ce chapitre, d'indiquer brièvement les symptômes certains qui annoncent depuis longtemps déjà la décadence de la métaphysique et l'avènement d'une philosophie scientifique. Ces symptômes sont intimement liés aux tendances éclectiques et encyclopédiques de l'ancienne philosophie. On les rencontre aux époques les plus diverses et dans les systèmes les plus différents ; mais ils sont particulièrement fréquents dans les doctrines matérialistes et sensualistes plus rapprochées des temps modernes.

La fin du XVIIe et le commencement du XVIIIe siècle partagent, sous ce rapport, l'histoire de la philosophie en deux tronçons inégaux et dissemblables : dans le premier, l'éclectisme n'apparaît que comme exception, comme manifestation isolée ; dans le second, il domine sans conteste, donnant au siècle dernier et au premier quart de notre siècle le caractère d'une grande préparation à la crise philosophique à laquelle nous assistons. Je vais citer quelques exemples pour chacune de ces deux périodes.

Le grand courant qui emporte les derniers vestiges de

l'antique philosophie de l'ignorance, ne s'est pas établi d'un coup, comme on le pense bien ; il s'est formé lentement, pour ainsi dire goutte à goutte, à mesure des progrès du savoir positif. Un rôle des plus considérables appartient dans cette évolution à la longue série des empiriques et des sceptiques, qui traverse toutes les périodes de l'histoire de la métaphysique, représentée tantôt par des groupes nombreux de penseurs, comme dans l'antiquité, pendant la Renaissance et aux deux derniers siècles, tantôt par des individualités isolées, comme durant la décadence du monde ancien, la sombre nuit du moyen âge et les courtes périodes de réaction dans les temps modernes.

A la tête des penseurs de cet ordre il faut placer Aristote, Bacon, Descartes et Hobbes. Il importe de remarquer à ce propos, qu'à l'exception du dernier, dont le matérialisme est incontestable, tous ces philosophes représentaient des systèmes métaphysiques mixtes. Ces quatre noms appartiennent aux précurseurs directs du mouvement de rénovation philosophique qui se poursuit sous nos yeux, car ils se sont toujours efforcés de confondre la philosophie avec les sciences spéciales, et trois d'entre eux, Aristote, Bacon et Hobbes ont, de plus, senti vaguement la nécessité de compléter le cycle du savoir par une science s'occupant des phénomènes sociaux. On voit ainsi que leur mérite principal a été d'améliorer la méthodologie philosophique. Ils ont été, en effet, en leur temps, de grands réformateurs des méthodes particulières et générales de toutes les branches des connaissances positives, ils ont essayé également de modifier les procédés de la métaphysique. Cette dernière entreprise a été et devait être stérile, car leur point de départ, — la croyance à la possibilité d'appliquer les méthodes scientifiques aux problèmes de la philosophie — était profondément erroné [1]. Malgré cela, leurs efforts

1. V. le chapitre suivant, *passim*.

n'ont pas été tout à fait vains, ils ont contribué dans une large mesure à la position rationnelle de la question.

J'ai déjà eu l'occasion d'indiquer la part qu'Aristote et Bacon avaient prise aux progrès de la méthode générale — ils ont été les véritables créateurs de ce qu'on a appelé plus tard la philosophie objective. J'ajoute maintenant quelques mots sur le rôle de Descartes et de Hobbes.

En parlant ici de Descartes, je n'ai en vue que l'auteur du *Discours sur la méthode*, c'est-à-dire un penseur singulièrement inconséquent, fondant la philosophie positive et prêchant en même temps les doctrines du plus étrange idéalisme. Dans cette œuvre qui est la première parmi ses œuvres philosophiques, il se montre à moitié matérialiste dans le domaine de la métaphysique, et disciple de Bacon dans le domaine de la méthodologie scientifique. Il commence par l'induction pure et cherche dans le passage du particulier au général, la clef pour l'interprétation des phénomènes, n'envisageant la déduction que comme un moyen d'application pratique des résultats que l'induction nous donne ; ce n'est que plus tard, alors que sa métaphysique devint nettement idéaliste et réactionnaire, qu'il tomba dans l'erreur d'Aristote attribuant aux principes généraux une certitude absolue. Dans son *Discours*, il conserve encore l'inébranlable conviction que l'expérience seule est réellement démonstrative ; il n'y place la théorie avant les faits que comme une hypothèse provisoire, destinée à interpréter les phénomènes et toujours soumise à la vérification des données expérimentales. Une pareille méthode, combinant la déduction avec l'induction, mais dans un ordre inverse de celui recommandé par Bacon, se rapproche beaucoup du procédé employé par les sciences spéciales, et, à ce point de vue, elle est infiniment supérieure aux méthodes du philosophe grec et du philosophe anglais. Il n'en est pas moins vrai qu'en admettant des constructions hypothétiques en philosophie, la tentative de

Descartes devait aboutir à un résultat purement négatif.

C'est ainsi également que Hobbes, qui avait nettement pris le parti de Descartes contre Bacon, considérait le problème de la méthode philosophique. Sa définition de la philosophie, qui eut pendant longtemps droit de cité en Angleterre, tendait à effacer complètement la distinction qui, après Bacon, pouvait encore exister entre la conception de la philosophie et celle de la science générale. Hobbes transforme définitivement la philosophie en une science naturelle générale ayant pour but de prévoir les conséquences nécessaires des causes essentielles des choses et d'appliquer ces prévisions aux besoins pratiques de la vie. Ajoutez à cela son opinion sur la métaphysique grecque et la scolastique du moyen âge qu'il considérait comme un fantôme, « phantasma quoddam », privé de toute signification scientifique ; sa lutte contre la confusion des mots et des choses, surtout contre la personnification du verbe *être*, dans laquelle il voyait la principale source des absurdités métaphysiques ; enfin, sa tentative de constituer une philosophie politique (*philosophia civilis*), d'introduire les phénomènes sociaux dans le cadre des investigations de la nature, — et vous serez convaincu que son matérialisme qui date de la fin du XVIIe siècle, avait déjà une teinte de positivisme.

7. Le développement du sensualisme au XVIIIe siècle en Angleterre et en France, le grand mouvement matérialiste en France vers la même époque, ont donné une impulsion nouvelle et considérable aux idées qui ont préparé la grande crise philosophique moderne. Ces idées se rencontrent si fréquemment au XVIIIe siècle, elles ont été présentées par tant d'auteurs et de façons si diverses, qu'on se demande ce que notre temps a apporté de vraiment nouveau, et qu'on cherche cette audace de la pensée dont on accuse souvent quelques philosophes contemporains.

L'étude attentive des courants intellectuels du XVIIIe siècle nous permet, en effet, d'affirmer avec infiniment de vraisemblance, que la période qui nous précède immédiatement et qui commence vers 1840, n'a fait que profiter habilement des trésors légués par le siècle dernier, sans augmenter d'une façon appréciable l'héritage. Il est vrai que les philosophes du XVIIIe siècle n'étaient la plupart du temps, que des semeurs infatigables mais inconscients, ne sachant souvent pas ce qu'ils ensemençaient et ce que serait la récolte, — c'est là le côté tragique de la vie intellectuelle de tous ces grands penseurs, et c'est là la raison qui amena au commencement de notre siècle une courte mais énergique réaction. Cette incertitude devant l'avenir n'existe plus de nos jours; nous savons que les écoles critiques contemporaines déblaient le terrain encombré encore par les ruines de la métaphysique, pour y établir solidement l'édifice de la philosophie scientifique. Cette filiation entre deux époques séparées par un siècle de tâtonnements laborieux, est évidente; elle apparaît dans le retour vers Kant qui se produit en Allemagne avec grand fracas, dans le retour à Hume qui s'opère sans bruit en Angleterre, dans les emprunts constants que, de tous côtés, on fait à Auguste Comte, ce successeur immédiat de la glorieuse pléiade des matérialistes français du siècle dernier. Toutes les nuances des doctrines actuelles se groupent autour de ces penseurs qu'on proclame les créateurs de la philosophie rationnelle.

Ainsi s'établit et s'affirme le rapport intime qui existe entre le sensualisme sceptique, le criticisme qui n'est qu'un sensualisme teinté d'idéalisme, et le positivisme proprement dit. On s'aperçoit en même temps, que dans la période qui nous précède immédiatement et qui est caractérisée par la décadence de la métaphysique, il faut, comme dans la philosophie ancienne, chercher les premiers linéaments de la vérité, non dans les idées extrêmes, mais dans les sys-

tèmes mixtes où dominaient à la fois les points de vue matérialistes et les points de vue sensualistes.

Les tendances positives, scientifiques, ont existé à toutes les époques de la philosophie ; mais au XVIIIe siècle ces tendances, sans cesser d'être encore vagues et inconscientes, firent un pas immense en avant vers la solution définitive du problème. Il y a surtout un trait qui caractérise le rapprochement entre la philosophie et les sciences : les conceptions particulières, empruntées aux branches spéciales du savoir, prennent la place des raisonnements généraux et abstraits, nés en dehors des données de l'expérience.

Ce trait est frappant au siècle dernier ; il devient distinctif de plusieurs systèmes matérialistes et sensualistes ; mais cette prééminence des faits scientifiques n'était encore que le résultat de considérations purement pratiques : elle n'était pas érigée en principe, ni appuyée par des arguments d'ordre théorique.

Le grand mérite d'Auguste Comte et de ses successeurs immédiats a été de systématiser ce rôle de la science, et d'avoir transformé le positivisme spontané et rudimentaire du passé en un positivisme déterminé et réfléchi (21).

CHAPITRE VIII

CARACTÉRISTIQUE GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE DU PASSÉ

I. Il n'est pas difficile de trouver dans tout système métaphysique des côtés positifs et des côtés négatifs, des doctrines appartenant à l'avenir et des doctrines restaurant le passé.

Commençons par les côtés négatifs, de beaucoup les plus nombreux. Nous rencontrerons là l'ignorance complète de la marche naturelle des choses, l'extrême insuffisance des hypothèses premières, le perpétuel retour aux mêmes erreurs, les appréciations subjectives appliquées aux réalités les plus générales, enfin une longue suite de fautes méthodologiques.

L'ignorance des faits et de leurs rapports, conséquence inévitable de l'absence d'observations scientifiques dans de vastes domaines de la nature, a toujours été le caractère distinctif de toute métaphysique. « La foi du charbonnier et la fausse philosophie, dit Lange, expliquent également les phénomènes inconnus par des mots, derrière lesquels se cache tout un monde de fantômes. » Il n'est donc pas étonnant que l'histoire de la philosophie abonde en penseurs dont le suprême éloge se réduit à cette opinion d'Aristote

sur Anaxagore : il est conscient, comparativement aux prédécesseurs raisonnant inconsciemment.

Quelques critiques sévères vont même plus loin : ils comparent l'ancienne philosophie au zéro des mathématiques qui peut amener aux conséquences les plus absurdes, si on lui applique les règles établies pour les autres nombres. De même que le « zéro » et « l'infini », disent-ils, ne sont à proprement parler pas des nombres, mais des symboles de calcul, les éléments métaphysiques ne représentent par eux-mêmes aucune vérité. Ces éléments, considérés comme instruments de recherche, peuvent, sans doute, rendre des services à la philosophie, mais à condition de n'être employés que comme des hypothèses dans ce qu'on appelle la réduction à l'absurde, fondée sur cet axiome, que le possible doit être considéré comme vrai chaque fois que sa négation aboutit à des contradictions.

D'autres affirment encore qu'au fond de toute construction métaphysique, il y a une illusion volontaire, et que la valeur des systèmes subjectifs, comme la valeur des religions, dépend exclusivement de leur portée sociale. Selon une dernière opinion, enfin, l'ancienne philosophie produirait sur les esprits modernes l'impression d'un art qui se serait fourvoyé et n'aurait pas atteint son but. L'école critique contemporaine, en particulier, se distingue à cet égard par sa franchise : elle range d'un coup toute la métaphysique dans le domaine de l'esthétique.

C'est là une erreur sur laquelle j'aurai l'occasion de revenir. Suivant les critiques de cette catégorie, l'ancienne philosophie théorique, radicalement stérile dans le domaine du savoir réel, doit être conservée comme une branche de l'art. Les philosophes, en effet, en débarrassant le monde empirique des éléments contingents, et arrivant en dernière analyse à des formes et des images idéales qu'ils prennent pour des explications des phénomènes observés, font œuvre d'artistes, non de savants : ils doivent donc abandonner

pour toujours la prétention d'atteindre le but que la science poursuit.

2. Un autre trait frappant de toutes les doctrines philosophiques du passé, c'est l'extrême exclusivisme de leurs points de départ, des hypothèses sur lesquelles elles étaient fondées. On ne peut créer un système métaphysique sans sacrifier plus ou moins la logique. Le panthéiste sacrifie la pluralité à l'unité; l'atomiste l'unité à la pluralité; le matérialiste l'esprit à la matière et l'idéaliste la matière à l'esprit. Mais c'est là un sujet sur lequel j'ai eu, à plus d'une reprise dans le courant de ce travail, l'occasion d'insister.

Un caractère non moins distinctif, c'est l'immobilité de l'ancienne philosophie, ou, plus exactement, la lenteur excessive de son développement.

Toutes les théories du développement intellectuel peuvent se soutenir par d'excellentes raisons historiques, les états contraires de Hegel, les mouvements rhythmiques de Spencer, aussi bien que le progrès indéfini des sociologistes modernes. Ces théories visent toutes un même fait social et s'accordent, en somme, assez bien lorsqu'il s'agit de le constater ou de le décrire; mais l'explication de ce fait reste à donner et appartient à la sociologie future. Dans le cas particulier qui nous occupe, cependant, il importe avant tout d'interpréter rationnellement cet autre fait qui, à première vue, semble contradictoire — la similitude frappante, dans l'histoire de la métaphysique, des périodes dites de progrès et des périodes prétendues réactionnaires.

D'une manière générale, le progrès en philosophie a consisté exclusivement dans l'amélioration des détails de tous ordres et le rajeunissement des vieilles questions par des données scientifiques nouvelles. Si l'on envisage les choses à ce point de vue, on peut même trouver, à l'exemple de Dühring, dans la décadence progressive de la spéculation,

la vraie clef pour l'interprétation du développement de la métaphysique. Une pareille opinion ne contredit pas la théorie ordinairement admise du progrès social, car, au fond, cette opinion établit seulement que, dans l'ordre des généralisations philosophiques, les modifications se produisent après de très longs intervalles. Sans parler de l'astronomie et de la géologie, qui nous offrent de nombreux spécimens de cette immobilité apparente, la sociologie est pleine d'exemples analogues. Il suffit de citer la lenteur des modifications économiques comparativement aux changements politiques, la singulière longévité de catégories entières d'erreurs, la masse de faits qui démontrent, dans l'ordre social, la puissance de ce que l'on appelle la « survivance ». Dans la société, des transformations de toute espèce se produisent à chaque instant ; mais ces transformations graduelles et presque insensibles s'opèrent dans un domaine où nous ne les cherchons pas d'habitude, dans les profondeurs intimes des faits et des rapports sociaux, là où notre vue ne pénètre que rarement, préférant s'en tenir à la surface des choses. Dans le cas dont il s'agit, des changements d'une gravité exceptionnelle se produisaient non dans le domaine de la métaphysique proprement dite, comme on aurait pu le croire, mais dans celui de la science positive. C'est là, en effet, que s'amassaient petit à petit et que s'élaboraient au fur et à mesure les matériaux les plus précieux pour les généralisations philosophiques, c'est là que naissaient les hypothèses de la philosophie et c'est là également que se manifestait leur insuffisance radicale (22).

Quelque chose de semblable s'est passé dans les sciences spéciales elles-mêmes, dont les progrès, dans leurs phases principales du moins, ont eu des causes plus éloignées et plus profondes que celles qu'on leur attribue habituellement. C'est ainsi que la physique a pu avancer considérablement grâce aux succès des investigations mathéma-

tiques, la chimie grâce à la connaissance exacte des lois physiques, la biologie grâce aux théories chimiques ; c'est ainsi également que les progrès de la psychologie et de la sociologie sont arrêtés aujourd'hui par l'insuffisance du savoir biologique. Cette remarquable loi d'interdépendance est, on le sait, l'un des principaux titres de l'école positiviste.

3. L'histoire de l'ancienne philosophie nous offre encore une autre particularité digne de remarque : le retour, après des périodes plus ou moins longues, des mêmes opinions, des mêmes théories, des mêmes procédés d'interprétation, voire des mêmes systèmes. Les annales de la métaphysique sont pleines de ces renaissances d'erreurs abandonnées et de doctrines oubliées, de ces retours inopinés à un passé qui semblait définitivement enterré. Il n'est pas besoin d'aller chercher loin les exemples.

Nous avons déjà vu que la différence entre le matérialisme, l'idéalisme et le sensualisme des anciens et la philosophie des temps modernes se réduisait à la quantité et à la qualité du bagage scientifique des deux époques. Le XIXe siècle a ses disciples d'Aristote, et l'illusion platonicienne qui consiste à déduire le particulier et le concret du général et de l'abstrait, traverse toute l'histoire de la philosophie ; la théorie et la pratique de la double vérité sont transmises par les anciens aux philosophes du moyen âge qui nous la lèguent. Les discussions sur les relations réciproques de la volonté et de la raison constituent le fond de la psychologie ancienne, de la psychologie scolastique et de la psychologie de l'époque qui nous précède immédiatement. La sophistique grecque revient avec un nouvel éclat dans le criticisme contemporain (23). L'histoire du concept de la causalité démontre que nous vivons jusqu'à présent, souvent sans nous en apercevoir, sur le fonds de la philosophie ancienne. L'acatalepsie des Grecs reparaît dans

notre agnosticisme, comme le stoïcisme avait reparu dans la philosophie écossaise du bon sens. En un mot, le retour vers le passé s'observe à toutes les époques, et souvent ce retour n'est nullement un signe de réaction; il indique, au contraire, un mouvement en avant, comme dans le retour vers Kant qui s'opère sous nos yeux, et dans le retour vers Aristote du temps de Leibnitz et de Wolf.

Cette réapparition périodique des mêmes idées démontre clairement, que le développement des doctrines philosophiques a été soumis jusqu'à présent à des conditions semblables à celles qui réglaient l'évolution des branches du savoir non encore arrivées à l'état scientifique et qui, à cause de cela, progressaient irrégulièrement et lentement. Tout autre, on le sait, a été le développement des sciences définitivement constituées, et la naissante philosophie scientifique tend de plus en plus à se rapprocher de ce type.

On voit jusqu'à quel point est exacte l'opinion courante qui considère les efforts philosophiques du passé comme une sorte de labeur de Sisyphe, comme une série de tentatives individuelles sans avenir. La continuité des recherches, la transformation des résultats acquis par les prédécesseurs en points de départ indispensables aux découvertes nouvelles, sont les signes distinctifs du développement des sciences ; la philosophie ne pouvait y prétendre, car elle n'a été jusqu'ici qu'une codification de l'ignorance, condamnant fatalement chaque penseur à recommencer à nouveau la solution de tous les problèmes. Cela est tellement vrai que, de l'aveu unanime des meilleurs historiens de la philosophie, les plus célèbres systèmes métaphysiques n'ont eu pour représentants fidèles que leurs propres créateurs.

4. Passons maintenant à l'erreur la plus grave et, en même temps, la plus intéressante de l'ancienne philosophie,

à l'erreur de méthode. La cause principale de sa persistance se trouve incontestablement dans les lacunes nombreuses et considérables du savoir positif. Ces lacunes ont toujours été le véritable terrain de la pensée métaphysique. A ce point de vue, les fautes méthodologiques elles-mêmes n'apparaissent que comme le résultat d'une cause plus générale, ou comme des facteurs de second ordre dans la genèse métaphysique.

Mais tel n'a pas été le rôle des fautes de méthode dans l'histoire générale de la philosophie. Dans le changement perpétuel des conceptions, les faux procédés méthodologiques des diverses écoles ont, en effet, toujours occupé le premier rang, déterminant l'apparition de doctrines nouvelles, masquant tout le reste. Le passage d'une exagération à l'autre, le retour continuel des mêmes points de vue contradictoires, qui distinguent si bien le développement de la philosophie du développement des sciences, s'expliquent par la différence des procédés de démonstration que les sciences et la philosophie pratiquent.

Dans la sphère intellectuelle, les erreurs ont toujours pour origine la confusion ou la distinction insuffisante des caractères propres aux différents groupes d'objets ou de rapports. Tel est aussi le cas des erreurs méthodologiques des philosophes. Ces erreurs ont été longtemps inévitables ; aucun effort individuel, aucune tendance collective, — l'exemple de l'école inductive ou expérimentale est là pour le démontrer — n'ont pu vaincre les obstacles qui s'opposaient à l'application des méthodes exactes de la science aux spéculations philosophiques.

Cela se comprend aisément d'ailleurs. Les investigations de la philosophie embrassent tous les ordres de phénomènes ; mais tant que des domaines entiers de faits se trouvent en dehors du savoir positif, la méthode scientifique ne peut pénétrer dans la sphère des explications générales qui ne sont qu'une synthèse des explications particulières.

Or la méthode scientifique et les procédés scientifiques de découverte et de démonstration ont cela de caractéristique, que la possibilité d'une confusion entre choses distinctes, grâce à une série de précautions et d'artifices, y est réduite au minimum.

Partant de là, on peut classer les erreurs méthodologiques de la métaphysique en deux grands groupes : les fausses conceptions qui ont pour raison d'être une confusion entre le général et le particulier, entre l'abstrait et le concret, entre la fiction et la réalité, et les conclusions erronées qui découlaient d'une distinction insuffisante entre les phénomènes connus et les phénomènes inconnus.

Nous allons examiner successivement ces deux groupes.

5. La confusion de l'idée générale que la science emploie comme un procédé auxiliaire pour résumer un nombre incalculable de faits réels, et de la perception qui est l'objet direct de tout savoir, en d'autres termes, la confusion du moyen et du but, se rencontre à chaque pas dans la philosophie du passé. L'insuffisante délimitation entre l'abstrait et le concret était une autre forme de cette erreur.

Pour la philosophie, comme pour le raisonnement vulgaire, il y avait derrière les faits étudiés par la science quelque chose de plus important, de plus réel : les essences matérielles ou spirituelles, les propriétés fondamentales et les forces, en un mot, tout ce qu'on considérait comme réalité immuable, par opposition à la contingence des phénomènes naturels. C'est à la recherche de cette réalité, dont les branches constituées du savoir positif refusaient de reconnaître l'existence, que la philosophie s'était exclusivement consacrée. La confusion du général et du particulier, de l'abstrait et du concret, du fictif et du réel, du symbole et de la chose désignée, a été ici complète, évidente. Quelques penseurs isolés et, plus tard, des écoles philosophiques entières en ont sans doute eu conscience, mais ils

ne pouvaient qu'indiquer le mal, ils ne pouvaient pas lui porter remède. Entraînés par la force des choses, par le courant général, ils retombaient à chaque pas dans l'erreur qu'ils combattaient.

Tout le monde connaît la tendance des anciens philosophes à soulever ces questions oiseuses, auxquelles leur fausse position pouvait seule donner un semblant d'importance. C'était là encore le résultat de la même faute de méthode.

Les questions dans le genre de celle qui paraissait si redoutable à d'Alembert : « Pourquoi quelque chose existe-t-il ? » ou de cette autre qui arrêta tant de penseurs : « Pourquoi ce qui existe est-il multiple et non un ? » sont insolubles, parce qu'elles ne renferment pas un seul élément qui permette de les considérer comme des problèmes à résoudre (24), parce qu'elles ne présentent, à proprement parler, aucune inconnue, et résultent simplement d'une introduction illégitime, dans la sphère des conceptions générales et des hautes abstractions de l'esprit, de quelques-unes des propriétés appartenant exclusivement aux choses concrètes. Le monde et la pluralité phénoménale sont des abstractions qui ont une raison d'être psychologique complexe, non une existence physique simple, comme les questions citées le supposent. La question des causes qui produisent tel ou tel phénomène perçu, une question qui ne paraît redoutable à personne, se présente constamment dans toutes les sciences exactes et trouve tous les jours sa solution ; c'est ainsi que le problème des causes de l'existence du monde devrait être posé. Ce problème aboutit fatalement à un inextricable enchevêtrement de conceptions dans toutes les sphères du savoir, hors la psychologie, qui seule peut étudier le monde en tant que conception générale prenant naissance, dans certaines conditions, dans le cerveau humain. Et la solution donnée à ce problème par la science particulière peut seule avoir un prix

aux yeux de la philosophie et servir à ses généralisations ultérieures.

Tout autrement procédait la métaphysique. Confondant l'abstrait et le concret même dans le domaine du savoir élémentaire, elle n'allait habituellement pas au delà de ce domaine, dans lequel elle donnait une large place aux exercices logiques, à ce qu'elle appelait le raisonnement pur. Cette façon de procéder est très caractéristique de l'ancienne philosophie. En considérant la logique non pas seulement comme un moyen général indispensable, mais encore comme une base spéciale de la philosophie, la métaphysique tombait dans son éternelle erreur, dans la confusion du général et du particulier, des procédés de connaissance et de la connaissance elle-même. Cette erreur était tellement répandue, tellement inhérente à la philosophie subjective, qu'elle a été une des causes de sa subdivision en trois branches distinctes : le matérialisme, l'idéalisme et le sensualisme. En effet, en réduisant, par exemple, les faits psychiques aux propriétés physiques de la matière, et vice-versa, les hypothèses métaphysiques violaient grossièrement les limites établies par une longue expérience scientifique entre les divers ordres de phénomènes et s'appuyaient elles-mêmes, par conséquent, sur la confusion constante du savoir plus simple et plus général avec le savoir plus complexe et plus particulier.

6. La seconde source des nombreuses illusions métaphysiques, c'est le procédé d'explication des faits inconnus, auquel la philosophie eut recours de très bonne heure.

Ce procédé n'offrait aucune des garanties, n'employait aucune des précautions propres aux investigations scientifiques ; il ressemblait fort, au contraire, au raisonnement de l'ignorance vulgaire. Comment agit, en effet, l'homme dénué de tout savoir, lorsqu'il se trouve en face d'un phénomène qu'il ne connaît pas et qu'il veut expliquer ? Il le

rapproche d'un fait qu'il connaît, cherche les points de ressemblance et conclut à l'identité des deux phénomènes. Cette voie, fort rationnelle au premier abord, présente un danger qu'on n'aperçoit pas la plupart du temps.

Ce qu'on connaît et ce qui paraît tellement compréhensible qu'il n'a besoin d'aucune espèce d'explication, c'est d'abord ce que nos sens perçoivent souvent et ce qui nous frappe particulièrement, et ensuite les conceptions et les termes qu'on emploie à tout instant, sur lesquels l'esprit, par une association d'idées, transporte les propriétés des choses et qu'il s'habitue à confondre avec des réalités. C'est pour cela que la pensée qui n'est pas disciplinée par les méthodes scientifiques, est constamment soumise à la tentation de réduire les phénomènes inconnus à des phénomènes dont la connaissance n'est qu'illusoire, qui sont mal étudiés et ne peuvent le plus souvent évoquer dans l'esprit aucune conception quelque peu précise. La métaphysique en est exactement au même point : elle ne sait pas différencier d'une façon nette les choses connues des choses qui ne le sont pas, et cette ignorance a produit les explications les plus étranges, les plus inattendues. L'histoire des religions et des systèmes métaphysiques abonde en exemples de ces interprétations arbitraires, de ces réductions d'inconnues à des faits qu'on croyait connaître. « Chaque époque, dit Gœring, a ses causes préférées, d'où l'on fait tout découler sans prendre garde aux relations objectives des phénomènes, parce que les exemples contradictoires apportés par l'expérience ne peuvent vaincre l'association solidement établie des idées [1]. »

7. Le grand procédé logique qui a donné naissance à ces fausses explications, c'est l'analogie, c'est-à-dire la forme la plus instable, la plus accidentelle de l'association des

1. *System der Kritischen Philosophie*, t. II, p. 231.

idées. J'ai déjà eu, autre part[1], l'occasion d'examiner les défauts essentiels inhérents à cette méthode, d'insister particulièrement sur l'inanité de ce qu'on appelle *l'analogie réelle,* qui établit des rapports de ressemblance, même d'identité, entre phénomènes appartenant à des ordres scientifiques différents ; or, c'est cette forme particulière d'analogie dont la métaphysique se sert le plus fréquemment dans ses spéculations sur le principe et l'unité finale du monde.

A la faveur de la décevante clarté que l'analogie réelle jette sur les rapports entre phénomènes de complexité différente, la philosophie s'est engagée sans retour dans la voie périlleuse de l'anthropomorphisme, de l'application des fonctions de l'entendement humain aux lois naturelles. Cette intrusion du subjectif dans l'objectif a été le plus grave péché, la faute la plus lourde de la philosophie du passé, et cette faute a été commune à la foule ignorante et naïve et aux hommes de génie qui avaient la prétention de la diriger. Mais l'anthropomorphisme n'a été qu'une manifestation de la tendance de notre esprit à expliquer l'inconnu par l'usuel, tendance propre à une longue phase du développement intellectuel ; il a été une forme de l'erreur que l'esprit humain a dû accepter à l'époque de sa grossière ignorance comme à l'époque de son faux savoir. Cela est si vrai que, de nos jours, grâce aux succès des sciences positives et à la conviction de plus en plus répandue que les phénomènes psychologiques et sociaux sont les moins connus, la même erreur menace de prendre la forme inverse : l'analogie réelle ne va plus de l'homme au monde extérieur, elle va du monde extérieur à l'homme.

8. Cette illusion, si naturelle lorsqu'on raisonne en de-

1. *Sociologie,* chapitre sur l'analogie réelle.

hors des méthodes scientifiques, explique non seulement la préférence accordée par toute métaphysique au syllogisme et aux procédés déductifs sur les procédés inductifs, mais encore la longue domination de la méthode *a priori*.

La prédominance, en philosophie, des méthodes de démonstration sur les méthodes de découverte n'a pas été en elle-même un grand mal. Elle n'a été désastreuse que dans les sciences positives. Mais la philosophie ancienne ne pouvait se contenter du simple rôle d'exposant des résultats du savoir humain ; c'est pour cela qu'elle tendait toujours à élargir le cadre normal de la méthode déductive, qu'elle essayait toujours de faire d'un moyen de vérification et de preuve, commun à toutes les sciences, un procédé de découverte propre à la philosophie. La méthode *a priori*, à laquelle la métaphysique est redevable de toutes ses acquisitions imaginaires dans le domaine de l'inconnu, a pour origine cette perversion du caractère de la méthode déductive.

En plaçant au sommet de ses déductions de pures conceptions de l'esprit, souvent vides de sens, qu'elle considérait comme des généralités absolues, supérieures aux vérités relatives de la science, la méthode *a priori* y ramenait le connu et l'inconnu. La méthode se trouva ainsi stérile, elle ne faisait que remplacer les choses qu'on ignorait par des choses qu'on connaissait fort peu, et prendre ces tautologies pour de véritables explications des phénomènes. Il arriva ce qui était facile à prévoir : que la métaphysique, en partant, comme la science, du monde réel, aboutissait à la fiction et, pour me servir des expressions d'un des modernes historiens de la vieille philosophie, « ne créait que des synonymes du néant ».

Quoi qu'il en soit, les erreurs méthodologiques de la métaphysique ont une analogie vraiment frappante avec les procédés du raisonnement vulgaire qui appartient à l'immense majorité, à la foule des esprits incultes. Cette ana-

logie, tout à fait méconnue jusqu'à ces derniers temps, commence à être aperçue ; il devient de plus en plus évident que les anciens philosophes, tenus par la force des choses historiques en dehors des voies scientifiques, n'avaient pas d'autre alternative que de se rattacher au raisonnement du vulgaire. Il est cependant curieux que ce résultat de la critique contemporaine n'ait été atteint que grâce aux efforts de l'école qui accusait le plus durement les penseurs se rapprochant de la science, les positivistes et les matérialistes modernes, de n'avoir pas assez les allures de philosophes, de raisonner trop simplement (25).

9. Il découle de tout ce qui précède une conclusion qui a son importance pour la caractéristique de l'ancienne philosophie sous toutes ses formes : cette philosophie a toujours employé une seule et même méthode. Si, comme nous l'avons vu, la métaphysique pouvait et devait être subdivisée en trois branches, suivant ses trois hypothèses fondamentales, cette subdivision, ni aucune autre d'ailleurs, n'est applicable aux procédés méthodologiques des anciens penseurs. En distinguant soigneusement les travaux scientifiques des philosophes de leurs écrits philosophiques, on reconnaît aisément que toutes les écoles ont eu recours à la même méthode, qu'elles marchaient toutes dans une même fausse voie, aboutissant aux mêmes illusions subjectives.

Je parle, bien entendu, de la pratique courante des philosophes, et non de leurs théories de la connaissance qui ont été très différentes ; mais la théorie de la connaissance et la méthode sont deux choses qu'il ne faut pas confondre. La première examine les conditions générales du savoir à un point de vue exclusivement psychologique, elle ne peut donc pas être considérée comme une méthodologie philosophique particulière, pas plus qu'elle ne peut être prise pour une méthodologie spéciale à telle ou telle science.

Cette confusion a été pourtant souvent faite, principalement par les sensualistes et les idéalistes, mais, l'histoire de la métaphysique le démontre, elle est restée sans influence appréciable sur les procédés réellement employés par les penseurs dans leurs spéculations.

La parenté entre les diverses formes de la métaphysique apparaissait donc surtout dans le domaine de la méthode. La communauté des moyens d'investigation était le lien solide qui unissait tous les systèmes du passé en un grand groupe de philosophie métaphysique. L'identité du but final poursuivi — une conception complète et harmonique du monde — était un lien relativement moins important, car il relie entre elles toutes les philosophies en général, les antiques religions aussi bien que les modernes systèmes scientifiques.

La méthode *a priori* a toujours constitué l'élément le plus stable de la métaphysique, le seul, peut-être, qui ait été pour elle une garantie sérieuse contre les envahissements des conceptions scientifiques. Une pareille persistance a eu pour conséquence naturelle le rapport direct entre la puissance intellectuelle des penseurs et la profondeur des erreurs dans lesquelles ils tombaient ; car, comme le remarque Bacon, « un boiteux qui marche en ligne droite devance un coureur qui prend des chemins de traverse inconnus, et il est clair que plus le coureur sera rapide, plus vite il perdra définitivement sa route [1] ».

10. Après avoir jeté ainsi un coup d'œil d'ensemble sur les côtés faibles de la métaphysique, nous devons examiner ses bons côtés qui ne sont pas nombreux et ne nous arrêteront pas longtemps.

L'impartialité qui est une conséquence naturelle du point de vue relatif auquel la critique doit se placer, nous oblige

1. *Nov. Org.*, I, 61.

à reconnaître qu'au milieu des innombrables erreurs des vieux philosophes, apparaissent çà et là des parcelles de ce qui devait être un jour la vérité. La philosophie du passé a été l'écho fidèle non seulement de l'ignorance générale, mais aussi des premiers résultats de ce savoir positif qui devait permettre à l'homme de lutter victorieusement contre les forces brutales de la nature. Il faut même avouer que la philosophie, du moins dans la personne de ses meilleurs représentants, écoutait le langage simple et calme de la science naissante plus volontiers que les interprétations mystiques des phénomènes inconnus de la nature. Son erreur, si une condition nécessaire d'existence peut porter le nom d'erreur, a consisté à combiner, souvent d'une façon remarquablement heureuse, deux éléments, la fantaisie et la réalité, les hypothèses arbitraires de l'ignorance et les résultats précis de la science. Et le malheur de la philosophie — si ce terme peut s'appliquer à une situation naturelle, en somme — a été qu'à l'époque de son plus grand éclat, l'imagination dominait encore la réalité, l'immense amas de choses inconnues et de suppositions gratuites écrasait encore les modestes acquisitions du savoir positif.

La nécessité historique de la métaphysique et son droit d'occuper une place d'honneur dans les annales de l'humanité ne sont pas douteux. Difficile en tout cas et pénible a été, pour les grands esprits du passé, le travail philosophique ; il leur fallait lutter contre des obstacles dont nous ne pouvons avoir présentement qu'une faible idée. La plupart de ces obstacles n'ont sans doute pas été vaincus ; ils ont été momentanément écartés ; il n'en est pas moins vrai que cette victoire, aussi incomplète fût-elle, a coûté aux anciens des efforts considérables pour résister aux suggestions de l'imagination, aux illusions du sens intime, aux tentations de la logique formelle. Ce n'est qu'en mettant rigoureusement d'accord les éléments subjectifs de leurs

systèmes avec la somme des connaissances scientifiques de leur époque, que Platon et Aristote, Descartes et Spinosa, Leibnitz et Hume, Kant et Hegel ont pu arriver à cette haute situation qui leur appartient dans l'histoire de la pensée humaine, et exercer sur leurs contemporains une sérieuse et durable influence.

Le développement de la philosophie que nous pouvons envisager comme témoins, car nous sommes bien plus et bien mieux témoins du passé que du présent, nous conduit, depuis l'ignorance générale, depuis les rudiments du savoir positif, en passant par toute une série de systèmes dont l'ensemble correspondait au cycle complet des sciences, à la philosophie scientifique qui nous apparaît comme la phase dernière de cette évolution parallèle de la pensée philosophique et du savoir spécial. Cette évolution régulière, progressive n'est certes pas faite pour nous inspirer le mépris de l'ancienne philosophie. Ce qui s'est passé jadis, se passera probablement dans l'avenir, si les conditions générales restent les mêmes ; le développement de la philosophie ne s'arrêtera pas au degré qui est aujourd'hui pour nous le degré supérieur. Nous avons pu, grâce au progrès des sciences exactes, réduire à un type unique des synthèses de valeurs très différentes ; l'histoire future de la philosophie en agira de même à l'égard des systèmes qui se succèderont après nous.

11. Ces prévisions se rapportant à un avenir plus ou moins éloigné nous importent peu d'ailleurs ; nous devons nous contenter de chercher une appréciation vraie et équitable des philosophes anciens, et il suffit, pour cela, de ne pas perdre de vue deux circonstances qui peuvent nous guider dans tous nos jugements sur la métaphysique.

En premier lieu, l'histoire entière de la philosophie nous montre clairement, suivant la juste remarque de

H. Spencer [1], que les métaphysiciens de toutes les écoles comprenaient le problème général de la philosophie exactement comme nous le comprenons maintenant. La philosophie, aux diverses époques de son existence, a toujours tâché, en effet, d'extraire des sujets qu'elle abordait, les vérités générales et supérieures, laissant à la science spéciale la recherche des vérités particulières ; elle a toujours tenté de coordonner tous les résultats partiels du savoir positif ou du savoir hypothétique en une conception d'ensemble, en un système complet d'interprétation de la nature.

Ce trait caractéristique, qui rapproche la métaphysique de la philosophie réellement scientifique, implique une conséquence importante. Dans l'héritage légué par la métaphysique, dans ses méthodes d'investigation et ses résultats acquis, il y a deux parts fort inégales à faire : l'une, de beaucoup la plus considérable, qu'il faut rejeter définitivement comme ne correspondant plus à l'état présent de nos connaissances, l'autre infiniment moindre, dans laquelle nous pouvons trouver encore de très utiles indications. Cet actif de la métaphysique a justement pour origine, sinon exclusive du moins principale, une conception vraie du problème de la philosophie. Pourtant, quelque bien disposé qu'on soit, quelque bonne volonté qu'on y mette, il est incontestable que le passif de la philosophie ancienne dépasse dans une proportion énorme son actif, et cela suffit pour la ranger dans la catégorie des choses fausses dont il est parfaitement inutile de chercher la réhabilitation. Mais réhabiliter un mode de penser condamné sans appel, et essayer de retrouver dans la masse d'erreurs des parcelles de vérité qui pourront servir dans l'avenir, sont choses fort différentes. Ceux qui poursuivent la rénovation de la philosophie par la science, feront donc

1. *Premiers principes*, p. 134-137. Edit. de 1877.

bien de ne pas négliger ces quelques débris du passé qu'ils trouveront surtout dans l'étude des systèmes matérialistes et sensualistes.

12. La seconde circonstance qu'il ne faut pas perdre de vue lorsqu'on veut apprécier les doctrines métaphysiques, c'est la part qui leur revient dans la préparation des éléments qui constituent petit à petit la science sociale. La portée sociologique des formules par lesquelles les anciens penseurs ont voulu exprimer leur conception du monde, est un autre criterium qui permet de déterminer exactement ce qui, dans ces formules, conserve encore pour la philosophie contemporaine une certaine valeur.

Les systèmes métaphysiques doivent être considérés comme la résultante d'une longue suite de réactions entre la somme existante du savoir et tous les autres facteurs de la civilisation ; ils ont été, cela est incontestable, les produits les plus brillants du développement intellectuel du temps et du milieu. Là-dessus partisans et adversaires de la métaphysique sont d'accord. L'historien qui veut se rendre un compte exact d'une civilisation donnée doit l'étudier avant tout dans les conceptions de ses meilleurs penseurs. En devenant ainsi matière à études sociologiques, la philosophie du passé n'en reste pas moins, indirectement, sujet d'investigations philosophiques. La sociologie, à l'égal de toutes les autres sciences d'ailleurs, n'est qu'un élément ; ses déductions, comme les déductions des autres branches du savoir, servent de matériaux ou, plus exactement, de point de départ à la philosophie. Il est vrai que le tribut que la sociologie apporte est justement celui dont la philosophie a eu et a peut-être encore le plus grand besoin.

13. Parmi les rapports entre la philosophie et la sociologie, il en est un qui est particulièrement intéressant.

C'est la sociologie, en effet, qui doit formuler non seulement la loi empirique à laquelle est soumise l'apparition des systèmes métaphysiques, mais encore la loi générale du développement de la philosophie qui renfermera la loi empirique comme un cas particulier.

La philosophie la plus parfaite que nous puissions prévoir dans l'avenir, ne cessera jamais d'avoir des points de contact avec la plus grossière, la plus élémentaire des philosophies du passé : car elle ne sera jamais, elle aussi, qu'une fonction complexe de la somme du savoir et des autres conditions propres à une civilisation donnée. Les relations qui relient tous ces groupes d'éléments peuvent changer du tout au tout, la prédominance peut passer de l'un à l'autre, le savoir positif qui jouait un rôle secondaire et effacé peut devenir le moteur principal de l'évolution, — la philosophie future n'en dépendra pas moins, dans une certaine mesure, des conditions créées par les forces et les influences sociales. La conception scientifique du monde ne coïncidera jamais dans toutes ses parties, non seulement avec une science spéciale ou un groupe de sciences spéciales — c'était, nous l'avons vu, ce que voulait la métaphysique — mais même avec la série entière des sciences particulières.

14. Ce point de vue a son importance dans la crise que traverse la philosophie moderne et qui produit deux courants d'opinion.

Les uns veulent faire de la philosophie une sorte de complément du savoir spécial, n'ayant pas de méthode propre et se servant de procédés appartenant aux diverses sciences. Les autres, au contraire, tentent de la constituer à l'état de science particulière s'occupant des conceptions générales de l'esprit humain. Une philosophie réellement scientifique doit également éviter ces deux extrêmes, qui se touchent par leur négation de la nécessité de distinguer

les méthodes du savoir général d'avec les méthodes du savoir spécial.

La philosophie des sciences ne peut pas être une science générale, terme que les métaphysiciens seuls sont en droit de lui appliquer, encore moins une science spéciale. Elle est *fondée* sur le cycle complet du savoir abstrait et ne peut forcément ni se confondre avec lui, ni en former une partie. Elle doit, sans doute, n'employer dans ses investigations que des procédés rigoureusement scientifiques, mais cela ne veut nullement dire qu'elle ait le droit de se servir de toutes les méthodes des sciences spéciales indistinctement. En un mot, la philosophie nouvelle doit rester ce qu'a toujours été l'ancienne : une conception du monde.

DEUXIÈME PARTIE

DÉDUCTIONS

CHAPITRE PREMIER

EXPLICATION SOCIOLOGIQUE DE LA MARCHE GÉNÉRALE DU DÉVELOPPEMENT DE LA PHILOSOPHIE

1. L'étude du passé de la philosophie nous a amené à des conclusions précises qui, au double point de vue de la théorie et de la pratique, ne me semblent pas dénuées de valeur.

Nous avons établi une classification très simple des types généraux auxquels se réduisent tous les systèmes métaphysiques sans exception, et indiqué les liens intimes qui unissent cette classification au plus important des facteurs sociologiques, — le progrès du savoir positif. De là se dégage une loi particulière du développement philosophique qu'on peut appeler la *loi des trois types de la métaphysique*, et qui nous permet de chercher la formule d'une

loi plus générale, embrassant les conditions dynamiques de toute philosophie. Mais avant d'aller plus loin, il m'importe de jeter un coup d'œil d'ensemble sur la route parcourue et les résultats acquis.

Le passé de la philosophie est un phénomène complexe qui comprend toute la longue série des doctrines philosophiques, toutes les modifications que ces doctrines ont subies, toutes les relations qui les relient aux faits historiques et aux autres groupes de phénomènes sociaux. Pour se reconnaître au milieu de cette masse de données diverses, il faut, de toute nécessité, rétrécir de parti pris le cercle des phénomènes étudiés, et choisir au préalable entre les différents points de vue également possibles. C'est ce que j'ai essayé de faire. Sans négliger complètement les autres côtés de l'évolution historique, j'ai mis au premier plan son trait le plus saillant, — le caractère propre des systèmes philosophiques.

En agissant ainsi, je n'ai fait que suivre l'exemple de tous les historiens de la philosophie, avec cette différence, que les éléments hypothétiques de la théorie que j'ai adoptée, se vérifient aisément et, pour ainsi dire, d'eux-mêmes, au moyen de l'analyse à laquelle ils servent de point d'appui. Le principe qui m'a guidé découle naturellement de la tendance générale de ce travail, du désir de trouver un terrain commun pour la moderne philosophie scientifique et l'ensemble des systèmes anciens qui cherchaient, eux aussi, une conception précise du monde. C'est ainsi que s'explique ma préoccupation constante de retracer les rapports qui existent entre la philosophie du passé et la science ou, plus exactement, entre la série des systèmes philosophiques et la série des sciences spéciales. Le criterium qui me servait était donc nettement déterminé et m'évitait tous les écarts et tous les malentendus.

2. Je ne crois pas m'être trompé en mettant en première

ligne l'état plus ou moins avancé des sciences positives, que les historiens de la philosophie n'ont jamais pris en sérieuse considération. Cette façon de procéder permet, en effet, de classer très simplement les systèmes anciens. La coïncidence d'une semblable classification avec les divisions admises dans la nomenclature usuelle, est une preuve de plus de son exactitude, aux yeux de tous ceux qui savent combien le travail collectif produit de vérités vagues, souvent mal comprises, et combien précieux sont de pareils moyens de contrôle pour les résultats acquis par les efforts individuels. La classification que j'ai proposée a, de plus, l'avantage de correspondre à la classification des sciences acceptée par l'école positive et soumise depuis longtemps à l'épreuve de l'expérience. Les deux classifications ne sont sans doute pas basées sur le même principe, le principe de la complication croissante des phénomènes, mais leurs divisions sont parfaitement parallèles. Ces classifications ne se rapportent pas non plus au même ordre de phénomènes, les faits classés par l'une étant des degrés de développement, les faits classés par l'autre des types coexistants ; mais elles concordent dans leurs conclusions ultimes. Ainsi s'explique, jusqu'à un certain point, pourquoi aucune de ces classifications, prise séparément, ne peut nous amener à la découverte des conditions qui ont influé sur l'évolution de l'ancienne philosophie, et pourquoi leur concours simultané a été indispensable.

3. Il est certain que l'historien de la philosophie, quel que soit son point de départ, doit avant tout baser ses divisions sur l'étude des faits concrets ; cela est tout aussi évident que la nécessité de commencer l'histoire de la philosophie par une classification des systèmes philosophiques ; par une caractéristique de leurs principales formes. Ce n'est qu'en remplissant ces deux conditions

essentielles de la méthode sociologique qu'on peut commencer à généraliser avec quelques chances de succès.

On conçoit dès lors combien il m'importait de fournir la preuve que la classification proposée n'excluait aucune des conceptions du passé, qu'elle les renfermait toutes sans exception. J'ai montré, en effet, à plus d'une reprise, que le principe adopté n'était qu'un fait absolument général, comportant une série de conséquences naturelles; j'ai appliqué, de plus, le même criterium à deux questions intimement liées à la classification philosophique et pouvant être résolues par la méthode descriptive, propre à la sociologie. De ces deux questions, l'une consistait à savoir si les divers types de conceptions générales pouvaient coexister ou devaient se succéder; l'autre avait trait à la détermination exacte des limites historiques de la division admise.

Dans le premier cas, la contemporanéité des trois formes de la métaphysique résultait d'un grand nombre de faits historiques, y compris l'apparente anomalie présentée par les doctrines les plus avancées du sensualisme. Dans le second, nous avons vu que la classification n'embrassait plus, dans sa totalité, la période moderne. L'époque actuelle nous a fait connaître, en effet, des systèmes qui ne pouvaient, sans forcer les analogies, être rangés dans le cadre ancien, ce qui revient à dire que la métaphysique n'est nullement une forme fondamentale et immuable de la philosophie.

4. En sociologie, comme du reste en toute autre science, il ne suffit pas de formuler un fait général et de déterminer le cercle de son action historique, il faut encore l'expliquer, lui attribuer une cause, le rattacher à un groupe voisin de faits semblables. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut espérer atteindre le résultat le plus précieux de toute investigation scientifique, — la loi qui n'est qu'un rapport

constant de phénomènes placés dans des conditions invariables. Le problème qui se posait devant nous était donc parfaitement clair : à quel fait ou à quel groupe de faits se relie directement la subdivision des systèmes anciens en matérialisme, idéalisme et sensualisme? Un examen superficiel nous amène à cette conclusion, qu'un grand nombre de phénomènes sociaux prennent part au processus fort complexe de la formation d'une conception du monde, que les causes déterminantes comprennent ici la plus grande partie, sinon la totalité des facteurs sociologiques. Mais c'est là une conclusion qui, malgré son importance, ne fait que constater ce qui est depuis longtemps connu. Dans cette immense quantité de faits enchevêtrés, il manque le fil conducteur, la possibilité de distinguer l'antécédence de la conséquence, la cause de l'effet ; il faut donc pousser l'analyse plus à fond, isoler aussi complètement que possible chaque facteur, en l'étudiant indépendamment de tous les autres. Les résultats qu'on obtient ainsi sont évidemment incomplets, mais les additions qu'on peut leur faire intéressent leurs applications pratiques, non leur valeur théorique.

C'est une analyse ainsi conduite qui nous a amené à la conclusion que l'état des spéculations philosophiques, tel que nous l'avons vu dans le passé, présentait un groupe de phénomènes accompagnant un autre groupe tout aussi général, l'état du savoir positif aux époques correspondantes. Une étude attentive nous a montré, de plus, que ce second groupe était l'élément dominant, la cause principale du premier.

Nous nous sommes convaincus, en d'autres termes, que le caractère exclusif des hypothèses métaphysiques, qui nous a permis de les ramener à un petit nombre de types, était la conséquence inévitable des lacunes plus ou moins considérables dans le cycle des sciences spéciales et de l'insuffisante maturité de chacune de ces sciences en par-

ticulier. L'absence d'explications positives de catégories importantes de phénomènes rendait possible et même nécessaire une philosophie qui interprétait la totalité des choses par les attributs observés dans quelques-unes d'entre elles. La métaphysique a donc été le produit très légitime d'une période d'ignorance relative, et une préparation très naturelle à une philosophie réellement scientifique. Elle a été une « étude des principes généraux des choses, indépendante des sciences exactes ». Mais son rôle n'était tel qu'autant qu'il s'agissait des domaines inexplorés par les méthodes positives, ou qu'autant qu'elle ne pouvait réellement pas dépendre de quelque chose qui n'existait pas ou existait à l'état de germe insignifiant. Cela ressort clairement de la comparaison des systèmes idéalistes avec les systèmes matérialistes. La métaphysique n'a été indépendante de la science spéciale qu'aux yeux des philosophes qui ne se rendaient pas un compte exact des vraies tendances fondamentales de leurs propres systèmes ; car, en réalité, et aux périodes les plus diverses de son histoire, l'ancienne philosophie a été attachée, au contraire, de la façon la plus étroite à toute branche du savoir ayant l'ombre d'un caractère scientifique. Nous trouvons ici une preuve de plus, et une preuve éclatante, de l'extrême importance du facteur scientifique, même là où la domination des hypothèses *a priori* semblait devoir le reculer au dernier plan.

5. Le savoir positif se trouve donc être l'agent puissant qui détermine avec une précision remarquable la direction et le caractère des doctrines philosophiques du passé. Mais le savoir est un fait complexe, qui ne peut être étudié avec succès qu'au moyen des méthodes de la science sociale et qui est, par conséquent, d'ordre sociologique, constituant en même temps un produit et un moteur de l'évolution collective. Le rapport constant qui le relie à un autre fait

du même ordre, à la philosophie ancienne, et qui se manifeste dans les trois directions constamment suivies par cette philosophie, nous présente ainsi une véritable loi sociologique. Cette loi peut s'exprimer par une de ces formules plus ou moins semblables : *Toute conception métaphysique du monde est nécessairement ou matérialiste, ou idéaliste, ou sensualiste ; le caractère métaphysique général et le caractère métaphysique particulier, ou le* GENRE *et l'*ESPÈCE *métaphysiques d'une conception quelconque du monde sont déterminés par la prédominance des points de vue empruntés aux sciences spéciales ; la pensée métaphysique est un phénomène qui accompagne inévitablement la croissance du savoir positif dont elle dépend ; à chaque époque donnée, le caractère exclusif d'une conception du monde est en rapport direct avec les lacunes du savoir.* Quelle que soit la formule choisie, la loi conserve un caractère de loi dynamique déterminant la succession des faits et leur développement. Il serait inexact, en effet, de la considérer comme une loi statique, car il n'y a aucune raison de rattacher les deux ordres de phénomènes qu'elle relie, à un troisième ordre, qui leur servirait de cause générale ; il y a, au contraire, de sérieux motifs pour affirmer que l'un de ces facteurs sert de cause à l'autre.

De toutes les formules possibles de la loi particulière qui régit le développement de la métaphysique, je choisis celle qui se rapproche le plus des données historiques et qui peut être exprimée ainsi : *Toute conception métaphysique du monde est ou matérialiste, ou idéaliste, ou sensualiste.* Nous appellerons cette formule, que nous avons trouvée dans les faits du passé, LA LOI DES TROIS TYPES DE LA MÉTAPHYSIQUE.

6. Dans toute science, les généralisations embrassant un grand nombre de faits peuvent conduire, par les procédés

de la méthode inductive, à des généralisations d'un ordre supérieur. Le processus de l'induction ne s'arrête pas volontiers à tel ou tel degré, lorsqu'il peut facilement, et sans heurter les données positives, passer à une conception plus large et plus élevée. On n'arrive, sans doute, ainsi qu'à un savoir abstrait qui néglige les détails et se contente du contour général des choses; mais un pareil savoir est, comme on sait, grandement utile à toutes les sciences théoriques.

Un exemple très typique de ces tentatives d'agrandir le domaine du savoir abstrait nous est offert ici par l'extension de la relation particulière qui existe entre les diverses hypothèses métaphysiques et l'insuffisance du savoir positif, à la relation générale qui s'établit toujours et partout entre l'état de la philosophie d'une part, et l'état des sciences de l'autre. Une induction de ce genre est non seulement facile à trouver, elle s'impose, pour ainsi dire, d'elle-même; et la loi particulière des trois types de la métaphysique conduit tout naturellement à une loi générale de développement, à laquelle on peut donner le nom de LOI DE CORRÉLATION ENTRE LA SCIENCE ET LA PHILOSOPHIE.

7. Arrêtons-nous un instant encore sur la loi particulière qui se présente comme le résultat immédiat de toutes nos précédentes études.

Il résulte de l'ensemble des faits examinés que, dans la masse de phénomènes dont la loi des trois types n'est que la formule mnémonique, la première place appartient à deux éléments fondamentaux, autour desquels se disposent régulièrement et symétriquement tous les autres. Ces deux éléments sont : *l'ignorance* et *l'hypothèse*. J'ai examiné, à plus d'une reprise, dans le cours de ce travail, le caractère et les rapports de ces deux importants facteurs; il me suffira ici de résumer les thèses qui découlent logiquement de la loi des trois types métaphysiques et lui servent en

même temps de points d'appui. Ces thèses peuvent être ramenées à trois principales :

1° Chaque époque présente son ignorance spécifique, relative à telles ou telles questions, mais aboutissant invariablement au même résultat : à une hypothèse particulière, lorsque l'ignorance n'a trait qu'à un groupe restreint de phénomènes, générale, lorsque l'ignorance s'étend à de vastes catégories de faits irréductibles. Dans le premier cas, nous avons affaire à l'hypothèse scientifique qui, vérifiée, peut servir de point de départ à la vérité. Dans le second cas, qui est le cas de l'hypothèse philosophique, on n'arrive jamais qu'à la métaphysique, c'est-à-dire à l'une des formes les plus caractéristiques de l'ignorance.

2° Toute hypothèse, l'hypothèse scientifique aussi bien que l'hypothèse philosophique, est, par son essence même, monistique : elle s'efforce toujours de saisir l'unité au milieu de la variété. Il faut remarquer pourtant que le monisme de l'hypothèse scientifique cherche l'unité dans les propriétés et les relations qui produisent dans le sujet les mêmes perceptions, tandis que le monisme de l'hypothèse philosophique tombe dans l'absolu et dépasse les limites de l'unité subjective. C'est pour cela que le monisme scientifique apporte à notre esprit le calme de la conviction, pendant que le monisme philosophique ne fait qu'augmenter le nombre de nos doutes.

3° Les hypothèses de la métaphysique ne sont universelles que parce qu'elles sont destinées à expliquer tous les phénomènes. Mais, en réalité, par leur origine, par leur caractère et par le résultat auquel elles aboutissent, elles sont spéciales, particulières, au même titre que les hypothèses scientifiques. On peut les comparer à un syllogisme dont la conclusion ne serait pas contenue dans les prémisses et qui serait, par conséquent, faux même au point de vue formel. L'universalité de ces sortes d'hypothèses constitue une pure illusion de l'esprit, strictement limitée, comme

toutes les illusions, dans le temps, dans l'espace et dans notre for intérieur ; il y a donc là, avant tout, une grosse erreur méthodologique. Au lieu de chercher l'unité scientifique, qui est l'unité de méthode, on cherche l'unité métaphysique, dans laquelle la méthode est reléguée au dernier plan. Ces deux unités existent dans notre entendement, non dans la réalité des choses ; elles appartiennent donc, comme discipline scientifique, à cette partie de la psychologie qu'on désigne sous le nom de « théorie de la connaissance » ; seulement la comparaison avec les faits observés nous montre l'une comme résultant d'une opération parfaitement régulière, parfaitement légitime du raisonnement, et l'autre comme entachée d'une erreur logique plus ou moins grave, plus ou moins évidente.

8. Telles sont, rapidement résumées, les conclusions des chapitres qui précèdent. Outre l'intérêt théorique, les problèmes qui ont été soulevés ont une portée pratique incontestable ; mais l'examen de ce côté de la question n'entre pas dans le cadre de cette étude, et je ne puis le signaler qu'en passant. J'appellerai pourtant l'attention sur ce fait, qui est la conséquence immédiate de la loi des trois types et de la loi reliant la science et la philosophie, que toute lutte avec la métaphysique est inutile, si elle se poursuit sur le terrain des principes généraux. La métaphysique, de même que la religion, cette forme plus élémentaire encore de l'ignorance, est avant tout une conséquence, qui ne devient cause, à son tour, que si les circonstances qui l'ont produite lui sont favorables.

Considérée comme facteur psychologique et social, la métaphysique peut être utile, nuisible, ou parfaitement indifférente. Dans ce dernier cas, il est infiniment plus raisonnable de laisser les choses suivre leur cours naturel. Dans les deux premiers, il importe d'agir non sur la métaphysique, mais sur les causes qui lui ont donné naissance ;

il importe de soutenir ou de combattre les diverses formes de l'ignorance. En aucun cas, il ne faut se flatter d'influer sur le sort de la métaphysique en en démontrant l'irrationalité, pas plus qu'il ne faut espérer arrêter le cours d'une maladie en déterminant tel ou tel caractère pathologique de notre organisme.

CHAPITRE II

LA LOI DE CORRÉLATION ENTRE LES SCIENCES ET LA PHILOSOPHIE ET LA LOI DES TROIS ÉTATS

1. Arrivés aux conclusions générales qui ont été indiquées dans le précédent chapitre, nous rencontrons la célèbre loi de Comte sur les trois états[1]. Cette loi explique les mêmes groupes de faits entre lesquels nous avons essayé d'établir une relation, et il importe de comparer les résultats auxquels nous avons abouti, aux résultats qui découlent de la généralisation de Comte.

Toutes les formules qui, pour Comte et son école, résument le fait de la succession des trois phases du développement mental, autorisent les interprétations les plus diverses du fait lui-même ; elles laissent toutes de côté une question qui a, pourtant, au point de vue sociologique, une importance capitale : les rapports de causalité qui existent à chaque époque entre les conceptions scientifiques et les conceptions philosophiques. La loi de Comte, en admettant à cet égard plusieurs hypothèses, engendre des discussions qui n'ont aucune chance d'aboutir. Suivant les uns, l'état

1. A. Comte, *Cours de Philosophie positive*, t. I, p. 8-9 ; t. IV, p. 467-475. J.-S. Mill, *A system of Logic*, p. 586. G. Wyrouboff, *Philosophie positive*, t. XXII, p. 34.

de la philosophie serait le facteur principal qui règlerait l'état du savoir positif en même temps que l'état social ; suivant les autres, tous ces faits dépendraient d'un facteur psychologique plus général qu'eux et qui leur servirait de point de départ ; une troisième hypothèse suppose un rapport inverse entre le développement des sciences et le développement de la philosophie.

Tout en admettant comme historiquement certain le fait fondamental qui sert de base à la loi de Comte, je repousse les deux premières interprétations et je me range sans hésiter à l'opinion de ceux qui pensent que l'état du savoir positif est la cause dominante qui détermine nécessairement le caractère de la philosophie. Malheureusement, la terminologie adoptée par l'école positive, donne raison aux deux autres explications, et l'opinion de Comte lui-même ne semble point arrêtée, car il ne se prononce nettement pour aucune des trois solutions. Pour nous en convaincre, examinons avec quelques détails les interprétations de la loi de Comte qui ont été proposées et que je considère comme erronées ou, tout au moins, comme arbitraires et non suffisamment justifiées par nos connaissances sociologiques et psychologiques actuelles.

2. L'opinion qui voit dans les idées générales la cause efficiente de l'état du savoir positif, est incontestablement celle qui se rapproche le plus du sens littéral de la formule de Comte. Il est difficile, en effet, d'expliquer autrement les trois phases par lesquelles passent les conceptions scientifiques, et par conséquent les sciences, et sur lesquelles Comte insiste tant dans son *Cours de philosophie positive*. Mais c'est précisément cette opinion qui est la moins soutenable, car elle est basée sur une observation tout à fait superficielle des phénomènes. Il est certain que le caractère propre d'une conception du monde influe plus ou moins sur le caractère des conceptions qui règnent dans

les sciences spéciales, — ceci est l'apparence qui saute avant tout aux yeux et qui masque un autre phénomène. La philosophie ne donne à la science que ce qu'elle en a pris et son influence est, si l'on peut s'exprimer ainsi, une influence réflexe. Le développement de la philosophie n'est pas la vraie cause qui produit les modifications réelles dans la situation des conceptions scientifiques, car il faut expliquer encore l'état de la pensée philosophique elle-même et montrer pourquoi elle est d'abord théologique et devient ensuite métaphysique et positive, et il peut se faire que cette explication se trouve justement dans la lente progression de la science. Il est vrai que ni Comte ni ses meilleurs disciples ne se sont arrêtés à cette hypothèse ; ils allaient plus loin et cherchaient une cause plus profonde et purement psychologique, mais nos connaissances actuelles, nous le verrons plus loin, n'autorisent en aucune façon une pareille recherche.

Au commencement de l'évolution historique, la conception théologique règne sans partage, parce que la forme la plus grossière de l'erreur théorique, l'illusion anthropomorphe, était la conséquence inévitable des connaissances existantes alors sur l'homme et la nature. Il serait pourtant inexact d'appeler théologique un pareil état du savoir humain, le caractère religieux ne formant pas, même à cette époque reculée, son trait dominant. Tout ce que nous pouvons dire, car cela est certain, c'est que la somme des connaissances positives était à peu près nulle durant toute cette période.

Après la théologie vient la philosophie métaphysique qui s'explique, elle aussi, par des modifications quantitatives du savoir positif, devenu bien plus considérable, quoique présentant encore de nombreuses lacunes qui embrassent des groupes entiers de phénomènes restés inexplorés. Enfin s'ouvre la période de la conception positive du monde, qui prend tout d'abord la forme mixte et tran-

sitoire de systèmes scientifico-philosophiques, dont l'apparition s'explique toutefois par le même facteur, puisque la série scientifique est devenue à ce point complète, qu'elle renferme toutes les sciences fondamentales sans exception.

3. On peut se demander quel avantage il y a, sociologiquement parlant, à considérer le savoir positif comme cause du mouvement philosophique. La science et la philosophie ne sont-elles pas, au même degré, des phénomènes sociaux, des facteurs du développement humain? Pourquoi, dans les rapports si complexes dont il s'agit ici, l'un de ces facteurs doit-il être considéré comme cause nécessaire de l'autre? De pareilles questions sont d'autant plus intéressantes, qu'elles transportent la discussion sur son vrai terrain.

Deux ordres d'arguments militent en faveur de la thèse que je soutiens.

En premier lieu, on remarquera que si la somme de nos connaissances scientifiques croît sans cesse quantitativement, tel n'est nullement le cas, du moins au même degré, de la somme des connaissances philosophiques. Les diverses conceptions du monde qui se sont succédé n'ont pas augmenté d'une façon appréciable le nombre des idées dirigeantes qui leur servent à interpréter l'univers. Cela est tellement vrai que certains penseurs, appliquant logiquement les théories monistiques, voient dans la décroissance constante et progressive des conceptions générales la loi suprême de la philosophie. Mais les choses changent d'aspect si nous nous plaçons au point de vue des modifications qualitatives. Sous ce rapport, on verra aisément que les vérités établies dans la science tendent toujours à conserver leur caractère d'immutabilité, tandis que les conceptions fondamentales de la philosophie sont constamment soumises aux fluctuations les plus diverses, et finis-

sent par subir des transformations aussi radicales que celles qui ont marqué le passage de la théologie à la métaphysique et de celle-ci à la philosophie scientifique. Qualitativement, la science exacte apparaît donc comme facteur constant et la philosophie comme facteur variable. En réfléchissant au sens profond de cette double variabilité, il ne me paraît pas possible de faire dépendre le premier facteur du second, sans tomber dans une contradiction logique et sans heurter les exigences fondamentales de la méthode historique.

En second lieu, la science a toujours pour but l'explication de catégories particulières de phénomènes, et la philosophie l'interprétation de l'ensemble des choses. La science est aussi rapprochée de la réalité concrète que lui permettent les conditions du savoir abstrait; la philosophie est séparée de cette réalité par tout le domaine des explications spéciales et des conceptions particulières, à travers lesquelles le philosophe considère l'univers. C'est du caractère de ce domaine intermédiaire, du nombre et de la valeur des conceptions particulières vérifiées et devenues scientifiques, que dépend le caractère de la philosophie correspondante. En d'autres termes, la conception d'ensemble ne peut être que la sommation des conceptions positives spéciales; cela est si vrai que, malgré les progrès considérables de la science exacte, la philosophie scientifique n'en est qu'à sa période de formation et ne remplacera probablement pas de sitôt les interprétations métaphysiques de la nature.

4. Également irrationnelle est l'opinion de ceux qui nient tout rapport causal direct entre l'évolution des connaissances spéciales et celle des conceptions générales, et qui affirment que ces deux ordres de faits se développent simultanément et dépendent tous deux d'un certain facteur qui leur servirait de cause commune. Une pareille opinion

ne manque sans doute pas d'arguments en apparence plausibles, et le côté extérieur des phénomènes parle en sa faveur. L'observateur superficiel est toujours enclin à voir la simultanéité des phénomènes dont la succession est constante et les rapports étroits; s'il s'agit de philosophie et si l'observateur est un penseur cherchant les causes profondes des choses, l'erreur se complique généralement par l'introduction, qui semble toute naturelle, de quelque cause première qui ne peut pourtant jamais être que le résultat d'une hypothèse. C'est ce qui est arrivé notamment à la théorie que je combats. Elle a trouvé une sorte de confirmation dans l'hypothèse de l'origine principalement ou même exclusivement psychologique des facteurs déterminant le développement de la science et de la philosophie. En se plaçant à ce point de vue, il semble en effet très probable que l'état de la science et l'état de la philosophie, plus ou moins indépendants l'un de l'autre, soient les conséquences simultanées des mêmes modifications dans l'ordre psychique.

Mais ce point de vue, je le répète, me paraît radicalement faux. Il est parfaitement inutile, dans l'explication des phénomènes sociaux, de recourir à des causes appartenant à un domaine du savoir non seulement étranger à la sociologie, mais, il faut bien le dire, fort obscur et à peine exploré. Les hypothèses psychologiques ne seront, pendant longtemps encore, que des explications de phénomènes inconnus par des phénomènes que nous ignorons complètement. Il est impossible, d'autre part, de voir dans les profondes modifications psychiques qui se produisent dans de grandes collectivités, de simples résultats des facteurs biologiques ou psychologiques. De pareils mouvements — et le développement de la science appartient à cette catégorie, — sont évidemment d'ordre sociologique; ils s'expliquent par les mêmes conditions d'évolution sociale que les rapports économiques entre les besoins et leur sa-

tisfaction, que la formation de la famille, les modifications dans le droit et, en général, tous les organes et toutes les fonctions de l'organisme social, ou bien sont, comme Littré l'a jusqu'à un certain point reconnu [1], eux-mêmes des conditions d'évolution et constituent des phénomènes sociologiques irréductibles. S'il en est ainsi, nous avons le droit de considérer le développement du savoir positif comme la condition directe et sociologiquement nécessaire du développement de la philosophie.

5. De ce qui précède, il résulte qu'il importe d'introduire certaines corrections dans la terminologie de la loi des trois états. Les caractères exprimés par les mots *théologie* et *métaphysique,* doivent être rapportés exclusivement aux systèmes philosophiques, non aux degrés inférieurs du savoir positif dans lequel ces systèmes prennent leur source. Les données positives, quelque insuffisantes et rudimentaires qu'elles soient, ne sauraient être à la fois scientifiques et théologiques ou métaphysiques. La terminologie qui a cours correspond fort bien à l'opinion qui veut que l'état de la science soit déterminé par l'état de la philosophie, et à l'opinion qui considère les deux phénomènes comme simultanés et les rapporte à l'action de causes psychologiques générales ; mais elle n'est plus acceptable si l'on adopte la thèse que je soutiens. On peut objecter, il est vrai, que pendant les périodes de domination de la théologie et de la métaphysique, les branches spéciales du savoir étaient pleines d'explications empruntées à ces conceptions du monde, — mais cela n'est point une raison suffisante pour conserver la terminologie dont on se sert habituellement. Dans les premières périodes de son développement, la science pouvait sans doute souffrir du caractère fragmentaire et approximatif de ses explications,

1. *La science au point de vue philosophique*, p. 367.

elle pouvait n'avoir — et cela lui arrivait souvent — aucune explication à donner pour des groupes nombreux de phénomènes. Ces lacunes considérables servaient de refuge aux théories théologiques ou métaphysiques, mais elles ne sauraient être confondues avec ces théories, pas plus que le contenant ne peut être confondu avec le contenu ou la cause avec l'effet.

Ce qu'on peut affirmer avec infiniment plus de certitude, c'est que la pensée prise dans son ensemble et non encore scindée en pensée philosophique poursuivant la généralité et l'unité, et en pensée scientifique poursuivant la spécialité et la diversité, passe rigoureusement par les trois phases de Comte. La pensée ainsi envisagée peut facilement prendre ses premières et inévitables illusions pour des vérités absolues, elle est éminemment apte à se jeter dans le profond anthropomorphisme de la phase théologique, ou à passer à l'état métaphysique, qui n'est qu'une modification critique de la théologie. La métaphysique considère, en effet, les personnifications religieuses comme de fausses constructions de l'esprit, elle les abandonne et les remplace par d'autres abstractions qui jouent pourtant, grâce à un phénomène encore peu expliqué d'atavisme social, le rôle d'entités, fort semblable à celui que les déités jouaient dans la phase précédente. Les deux phases constituent ainsi la grande période des fictions, ou des conceptions générales basées sur des illusions, dans le sens propre du mot, sur des vues de l'esprit contraires aux faits et résultant des erreurs ordinaires des sens, de la mémoire, du jugement, de l'induction et des autres formes propres au savoir direct ou indirect.

Cependant, en examinant plus attentivement la marche réelle des faits historiques, il n'est pas difficile de se convaincre que l'existence d'une pensée commune, non encore différenciée est une hypothèse qui ne peut être prise au sérieux. L'histoire trouve, dès son début, la pensée hu-

maine déjà dédoublée, et le processus de transformation dont nous avons parlé et dont la réalité est certaine, pouvait se rapporter soit à la pensée scientifique et à la pensée philosophique à la fois, soit à l'une d'elles exclusivement. C'est cette seconde alternative qui, à mon avis, exprime la vérité : la pensée philosophique qui cherchait l'explication de l'ensemble des choses, a seule passé par la période des fictions. Sans doute, la pensée scientifique qui, pendant la phase métaphysique, avait acquis une certaine indépendance et un développement notable, n'a jamais été et ne sera probablement jamais complètement affranchie de l'influence de la pensée philosophique ; pourtant, malgré cette subordination qui n'a été que trop grande dans le passé, on peut dire, d'une manière générale, que la science ne s'est jamais contentée des produits de l'imagination. C'est précisément pour cela qu'elle a été un facteur sociologique puissant, dont l'action tendait constamment à clore l'ère des fictions philosophiques, qui a opéré la transformation de la théologie en métaphysique, qui a toujours influé sur le caractère de cette dernière et qui a, finalement, préparé le terrain pour la philosophie nouvelle. Le rôle considérable que ce facteur a joué est évident : sans son intervention, nous en serions encore aux explications théologiques et n'eussions jamais pu nous élever aux conceptions métaphysiques. La meilleure preuve en est dans l'état mental des masses populaires qui sont restées plus ou moins en dehors de l'action directe du savoir positif.

6. La théologie et la métaphysique, à l'époque de leur domination exclusive, étaient les irrécusables témoins de l'insuffisance des explications particulières que fournissaient les diverses branches du savoir positif. Mais quelle conclusion sociologique tirer de ce témoignage ? Faut-il dire que le développement des conceptions scientifiques était dans une étroite dépendance à l'égard de la théologie

et de la métaphysique, ou bien que ces deux formes différentes d'une même erreur fondamentale résultaient de l'état trop rudimentaire des données exactes et s'expliquaient elles-mêmes par la marche si lente et si précaire des notions scientifiques? Littré a fait très justement remarquer[1], que la philosophie scientifique n'a pas pu sortir de la métaphysique, comme cette dernière était sortie de la théologie; à ce point de vue, la loi des trois états n'est donc qu'une formule commode qui exprime ce fait, qu'un mélange caractéristique de fictions théologiques ou de fictions métaphysiques et de vérités positives remplace une philosophie scientifique qui n'existe pas encore. Dans ces sortes de mélanges, la présence de fragments du savoir positif est très importante, car y ils jouaient le rôle d'éléments actifs entretenant dans les esprits une fermentation qui les a amenés, petit à petit, à comprendre tout ce qu'il y a de vide et d'illusoire dans ces grandes hypothèses ayant la prétention d'embrasser l'universalité des choses. La formule de Comte doit donc subir une nouvelle correction, en ce sens que la relation de filiation qui existe entre la théologie et la métaphysique, ne nous permet en aucune façon de conclure à l'existence d'une relation du même ordre entre cette dernière et la philosophie scientifique.

La grande vitalité des erreurs appartenant aux deux premières phases du développement philosophique, ne contredit nullement ni ma conclusion, ni les prémisses sur lesquelles elle est basée. Les fictions de la théologie et de la métaphysique ont continué à exister et même à se développer, à une époque où les illusions des sens et de la pensée dont elles relevaient étaient depuis longtemps corrigées par l'expérience et remplacées, dans le domaine des sciences spéciales, par des conceptions infiniment plus exactes. Ce fait ne peut s'expliquer que par cette circonstance, que les

1. *La Philosophie positive*, t. I, p. 1.

fictions dont il s'agit, par suite de leur caractère éminemment abstrait, n'ont jamais été directement alimentées par les illusions nombreuses des sciences particulières, qui, à une époque plus reculée, leur avaient donné naissance ; de sorte que la source primitive de ces erreurs fut peu à peu complètement oubliée. Pour la rappeler à la mémoire et couper court aux constructions arbitraires de l'esprit, il a fallu une nouvelle série de conceptions générales, dérivées des conceptions anciennes que l'expérience avait amendées — il a fallu, en d'autres termes, la lente réaction produite par le savoir positif. Plus ce savoir était général et plus il s'approchait de l'état de maturité philosophique, plus il dissipait rapidement les fantômes de la théologie et de l'a-priori.

7. De tout ce qui vient d'être dit, il résulte que la loi des trois états est une loi essentiellement empirique. Comme expression d'un fait historique général elle fournit, sans doute, à l'histoire de la philosophie, ou à l'histoire de tout autre groupe de phénomènes sociologiques, une formule très précieuse permettant de classer facilement les données de l'observation ; mais en tant que loi, elle reste elle-même inexpliquée. Pourquoi, par exemple, existe-t-il une période métaphysique entre la période théologique et la période des interprétations scientifiques ? Pourquoi, d'une manière générale, les hypothèses métaphysiques apparaissent-elles ? Dans quelles conditions précises cessent-elles d'avoir de l'empire sur les esprits ? La loi des trois états laisse de pareilles questions sans réponse, à moins qu'on ne considère comme réponse le renvoi à des causes profondément cachées dans l'inconnu psychologique.

C'est précisément ce problème de la genèse de l'a priori que j'ai essayé de résoudre en m'efforçant de rester, autant que possible, sur le terrain de la sociologie, et en cherchant une conception qui soit pleinement indépen-

dante de telle ou telle théorie de la connaissance, de tel ou tel postulat appartenant aux domaines voisins de la biologie, de la psycho-physique et de la psychologie, considérée comme une branche concrète de la science des sociétés. La loi particulière des trois types de la métaphysique que j'ai étendue, par hypothèse, à tout l'ensemble des faits renfermés dans la formule de Comte, donne la loi générale du rapport entre la science et la philosophie et, par conséquent, répond à la question posée. C'est, en effet, dans l'état du savoir, c'est-à-dire dans la quantité relative d'idées scientifiques, que se trouve la véritable cause de l'apparition, de la floraison et du déclin, aussi bien des religions que des systèmes métaphysiques.

Cette loi générale du développement de la philosophie ne renferme rien qui contredise la succession des trois phases mentales ; bien au contraire, elle confirme le fait exprimé dans la loi de Comte. La relation entre les deux formules se manifeste par la concordance des conséquences pratiques qui en découlent. Ma formule suppose la disparition progressive des illusions théologiques ou métaphysiques, à mesure que croît la somme du savoir positif ; la même conclusion, consolante pour les uns, regrettable pour les autres, se tire aisément de la formule de Comte. Cette concordance est toute naturelle : le fait général exprimé dans la formule de Comte n'est, évidemment, qu'une conséquence nécessaire d'un fait plus général encore que ma formule exprime.

CHAPITRE III

OBJECTIONS CONTRE LA LOI DE COMTE

1. Après avoir montré le véritable caractère de la formule de Comte, nous pouvons examiner les principales objections qui ont été faites à la loi des trois états, indépendamment des diverses façons dont elle peut être interprétée. En laissant de côté tout ce qui résulte de malentendus évidents, on peut ramener facilement les principales objections à deux groupes distincts. Dans le premier se rangent tous les arguments contre les définitions que Comte a données des trois états mentaux ; dans le second, tous ceux qui se rapportent à la théorie de l'inconnaissable qui se trouve, prétend-on, au fond de cette généralisation historique. En partant de ces objections, on a conclu à la fausseté de la loi et l'on a affirmé que Comte n'a pas démontré l'impossibilité d'une existence simultanée des trois conceptions du monde, ni pour le passé qui a vu, assure-t-on, ces conceptions se développer à la fois, ni pour l'avenir qui les verra, dit-on, coexister et progresser parallèlement.

Les conclusions auxquelles nous sommes arrivés répondent directement à ces deux ordres d'objections : d'une part, la forme générale des diverses conceptions du monde se

trouve déterminée par des caractères plus conformes à la vérité historique, et, d'autre part, la doctrine de l'inconnaissable est éliminée comme essentiellement métaphysique.

2. Arrêtons-nous d'abord aux caractères qui différencient les trois types de la conception philosophique du monde.

Comte a choisi pour marquer les changements survenus successivement dans l'état des esprits trois traits principaux : la croyance à l'intervention surnaturelle, la croyance à la réalité des entités indépendantes des choses, et enfin la croyance à la constance nécessaire des rapports entre les phénomènes ou des lois qui les régissent. Les déités, les entités et les lois naturelles, tels sont les concepts fondamentaux qui, d'après l'illustre philosophe, dominent dans les trois phases mentales que l'humanité traverse.

Les nombreux adversaires de Comte ont essayé de démontrer qu'une pareille façon de voir était le résultat d'une observation superficielle et n'avait aucune valeur scientifique; ils ont insisté surtout sur l'insuffisance et même la fausseté des caractères attribués à la métaphysique. C'est ainsi, par exemple, qu'on a affirmé souvent que la conception de la constance des rapports entre les phénomènes existait déjà dans l'antiquité ; que Bacon, Hobbes, les sensualistes et les matérialistes ont toujours parlé de la science et des lois qu'elle établit. Comment, dès lors, ces philosophes peuvent-ils être considérés comme métaphysiciens dans le sens de Comte, et comment le concept monistique — car tous ils étaient monistes — pouvait-il coexister dans leur esprit avec la croyance aux lois naturelles ? Les mêmes doutes surgissent en présence des cas si fréquents d'existence simultanée de croyances religieuses, de conceptions métaphysiques et d'idées scientifiques.

Le lecteur connaît déjà ma manière d'envisager la théologie et la métaphysique, et ma définition de ces deux variétés de la conception hypothétique du monde. Je ne conserve l'intervention surnaturelle et le concept d'entités placées en dehors de la perception sensorielle, comme caractères distinctifs, que parce que dans l'immense majorité des cas ces traits ont le grand avantage d'être facilement appréciables et de frapper les esprits les plus superficiels; mais je n'attache pas beaucoup d'importance à ces distinctions en elles-mêmes. C'est pour cela que je me suis efforcé, dans les précédents chapitres, d'indiquer des caractères plus essentiels, quoique moins apparents, qui permettent de distinguer non plus la métaphysique de la théologie — la première étant une simple variété de la seconde — mais les conceptions du monde hypothétiques des conceptions du monde scientifiques. J'ai essayé de montrer, en effet, que l'étude impartiale de l'histoire des idées philosophiques nous apprenait que les « vérités » métaphysiques sont des généralisations inductives comme les vérités scientifiques, et qu'elles ne se distinguaient de ces dernières que par les procédés de découverte illégitimes et illogiques qui servent à les obtenir.

3. Une pareille manière de voir contredit formellement la « pluralité » des entités ou, plus exactement, le dualisme des entités abstraites et des manifestations concrètes, dont Comte s'est souvent servi pour caractériser la phase métaphysique ; elle confirme au contraire l'opinion de ceux qui pensent que la définition de Comte est insuffisante, parce qu'elle n'embrasse pas toutes les formes et tous les degrés de développement de l'*à priori*. Le dualisme dont il s'agit appartient principalement à la période de transition entre la théologie et la métaphysique et ne se rencontre guère que dans les systèmes qui, comme l'idéalisme primitif ou la scolastique, ont conservé des liens directs

et étroits avec la conception théologique du monde. Dans les doctrines plus avancées, dans le matérialisme, le sensualisme et l'idéalisme perfectionné, tout dualisme disparaît, et la concordance devient parfaite non seulement entre les manifestations concrètes et l'essence des choses, telle qu'on la comprenait anciennement, mais encore entre ces manifestations et une propriété naturelle quelconque, considérée comme un substratum de tout ce qui existe.

L'objection qu'on fait à Comte est donc juste, mais elle se rapporte exclusivement au côté extérieur, formel de sa définition, car la métaphysique, quels que soient les traits par lesquels on la caractérise, n'en subsiste pas moins, n'en succède pas moins à la théologie et n'en précède pas moins la conception scientifique du monde. Du reste, on sait que Comte lui-même considérait le pluralisme des forces surnaturelles et des entités métaphysiques comme un point de départ nécessaire, non comme un résultat ultime, ce résultat devant être, dans les deux cas, également monistique.

On peut dire encore pour la défense de Comte, que le caractère qu'il avait choisi et sur lequel il insistait tant, est vrai, non seulement au début de la phase métaphysique, mais encore à sa fin, lorsque le sensualisme arrive à son apogée. La doctrine sensualiste, nous l'avons vu, coïncide presque toujours avec le scepticisme philosophique; elle démontre l'absurdité aussi bien du matérialisme que de l'idéalisme et introduit la théorie de l'incognoscible, la doctrine des choses en soi, qui ne sont encore que des entités. Le sensualisme enseignait que les entités génériques et spécifiques ne nous étaient pas accessibles, d'où il résulte qu'il admettait la réalité de ces entités, qu'il réduisait ensuite à la sensation pour arriver à l'unité subjective de la pensée. En donnant sa définition de la métaphysique, Comte a, je crois, eu surtout en vue les théories sensua-

listes répandues dans les sciences naturelles à la fin du dernier siècle et au commencement de celui-ci ; c'est pour cela qu'il a caractérisé la métaphysique en se plaçant au point de vue de la critique sensualiste du matérialisme et de l'idéalisme.

4. Passons à une autre et plus grave objection faite à la formule de Comte. La loi des trois états, dit-on, ne tient debout que parce qu'elle s'appuie sur une théorie philosophique préconçue et connue depuis longtemps ; elle est plutôt une déduction de la doctrine de l'incognoscible, qui est fondée elle-même sur le fait constaté de l'existence de limites au savoir humain, qu'une généralisation tirée d'une suite d'observations sur l'histoire de l'humanité. La relativité fatale et nécessaire de notre savoir, — voilà la pierre angulaire de la théorie de la connaissance, telle que l'entendait Comte, et le point de départ de sa représentation schématique des diverses phases du développement intellectuel. Ce serait ainsi la doctrine sensualiste qui constituerait le terrain solide sur lequel Comte a établi sa célèbre généralisation historique.

Nous allons voir tout à l'heure ce que cette objection a de vrai et ce qu'elle a de radicalement faux, mais nous devons auparavant dire quelques mots sur deux malentendus auxquels elle donne naissance.

Le premier malentendu est dans cette affirmation, considérée comme absolument démontrée, que l'esprit humain ne se trouve face à face avec le « grand inconnu », et ne reconnaît des bornes à ses efforts, que dans la phase positive qui ramène tous les phénomènes à des lois irréductibles et inexplicables ; on croit généralement que dans les phases théologique et métaphysique notre esprit ne s'arrête dans ses investigations à aucune limite. Une pareille affirmation ne peut être acceptée à aucun degré. Tous les phénomènes se réduisent à l'action d'une volonté anthropomorphe sur-

naturelle dans la phase théologique, à une ou plusieurs abstractions ou entités dans la phase métaphysique ; mais notre esprit n'explique pas plus cette volonté et ces abstractions que les rapports et les lois naturelles qui les remplacent plus tard. Il s'ensuit, comme l'a depuis longtemps remarqué un des disciples les plus fidèles de Comte [1], que la reconnaissance des bornes imposées à notre savoir n'est pas moins décisive dans les deux premières phases que dans la troisième.

Le second malentendu est dans la confusion qu'on fait entre l'hypothèse de l'incognoscible et les données scientifiques, certaines mais insuffisantes, qui ont servi à l'établir. De ces données éparses que l'observation nous fournit et qui n'ont jusqu'ici amené à aucune loi, même particulière, on s'est empressé de faire une hypothèse philosophique générale, connue sous le nom de théorie de l'incognoscible ; tel est d'ailleurs le procédé habituel de la métaphysique — elle devance toujours par des constructions hypothétiques les résultats du savoir positif. Il suit de là, que les faits qui démontrent la relativité nécessaire de nos facultés, doivent rester provisoirement dans le domaine spécial de la psychologie, et ne peuvent sous aucun prétexte être transportés dans aucune des sciences voisines, encore moins dans la philosophie ; quelque pénible que soit une pareille discipline intellectuelle, elle est indispensable pour éviter de graves erreurs. On comprend aussi que les données psychologiques ne puissent, dans leur état actuel, servir de base à aucune théorie scientifique du savoir, à aucune généralisation ayant forme de loi positive ; nous en concluons donc avec certitude que la formule de Comte, en tant que fondée sur un postulat psychologique, doit fatalement contenir des inexactitudes et des contradictions.

1. Wyrouboff, *Philosophie positive*, t. I, p. 165.

5. Occupons-nous maintenant du reproche adressé à Comte d'avoir fait de sa loi une simple déduction de la théorie de l'incognoscible. En expliquant sa loi, Comte nous dit que dans la phase initiale et dans celle qui la suit immédiatement, l'esprit humain est complètement absorbé par la recherche des causes premières et finales[1] ; par conséquent, si nos conceptions et nos connaissances passent par ces deux phases, il est sous-entendu que ce n'est qu'en tant qu'elles tendent à l'interprétation de ces causes. Or il n'est pas douteux que le savoir qui se propose un semblable but, est le plus général qui se puisse imaginer, qu'il est, en d'autres termes, philosophique au plus haut point ; donc, la première partie de la loi des trois états a pour objet le développement de la philosophie, non le développement de la science.

Dans la troisième phase, l'esprit humain, d'après Comte, abandonne définitivement la recherche du commencement et de la fin des choses, les considérant comme inaccessibles à ses efforts, et se renferme scrupuleusement dans l'investigation de la succession et de la coexistence des phénomènes réels. La seconde partie de la formule, qui constate que les conceptions et les connaissances passent enfin à l'état positif, suppose, par conséquent, comme postulat, que ces connaissances et ces conceptions ont perdu le caractère qu'elles avaient précédemment. Toutes les notions étant devenues ainsi scientifiques, il en résulte que la seconde partie de la loi des trois états a pour objet non plus le développement de la philosophie, mais le développement de la science.

En d'autres termes, on affirme que nos conceptions sont nécessairement philosophiques dans les deux premières phases, et nécessairement scientifiques dans la dernière ; on identifie ainsi la philosophie avec la métaphysique, et

1. *Cours de philosophie positive*, t. I, p. 9 (éd. 1869).

l'argumentation semble amener à cette conclusion que la philosophie, considérée comme savoir général, est impossible. Il y a au fond de tout cela une erreur qu'il importe d'indiquer. Nous avons reconnu à plusieurs reprises que la loi de Comte, envisagée comme une déduction très générale de l'étude historique de l'humanité, était parfaitement exacte. Il est en effet très vrai, que deux points de vue incontestablement philosophiques ont été successivement introduits dans notre savoir spécial ; et il est non moins vrai, que ces deux points de vue ont été peu à peu éliminés suivant la loi, également établie par Comte, de la croissante complexité et de la généralité décroissante des phénomènes. Cette élimination coïncidait avec la période de maturité des sciences particulières, caractérisée surtout par leur indépendance à l'égard de toutes les conceptions générales étrangères à l'objet de leurs recherches; mais l'indépendance était-elle à ce point complète, qu'elle ne permettait plus l'introduction dans la science d'idées philosophiques pouvant remplacer les interprétations métaphysiques? Si la loi de Comte n'est qu'un développement, qu'une application de la théorie sensualiste de l'incognoscible, il est clair qu'il n'y a qu'à répondre négativement à une pareille question, et à constater que la loi elle-même introduit dans le savoir positif un élément essentiellement métaphysique. Ainsi comprise, elle ne nous amène à aucune phase nouvelle de la philosophie, elle nous laisse dans une période métaphysique, et cela malgré la constitution définitive des sciences particulières. Il n'y a là d'ailleurs rien qui soit contradictoire, car nous voyons tous les jours, à côté des sciences depuis longtemps florissantes, apparaître de nouveaux systèmes métaphysiques. Nous en devons seulement conclure, que nous traversons une période d'élaboration inconsciente du nouveau point de vue qui sera introduit dans nos conceptions et qui, quoique différent des deux premiers, sera éminemment général et philosophique.

Une explication devient ici nécessaire.

En me servant de la terminologie de Comte, j'ai toujours parlé de l'« introduction », dans le savoir positif, de tel ou tel point de vue philosophique. Or, le principal résultat auquel aboutissent les considérations que j'ai développées, est précisément la démonstration de ce fait, que les généralisations philosophiques, quel que soit d'ailleurs leur caractère, — théologique, métaphysique ou scientifique — sont puisées dans les diverses branches de connaissances spéciales et ne réagissent sur elles que secondairement. Cela étant entendu, il importe peu de se servir de tel ou tel terme pour désigner l'action réciproque de la généralité et de la spécialité.

6. La loi des trois états que Comte a raison d'appeler « grande », reconnaît formellement l'introduction, dans nos connaissances, d'un troisième point de vue aussi général que les deux autres. Mais la description que Comte a donnée de cette troisième philosophie, est incomplète et insuffisante ; elle prête le flanc à la critique et a permis d'affirmer, en partant de thèses nettement positivistes, qu'aucune philosophie, autre que la métaphysique, n'était possible, et que, dès lors, le positivisme n'était qu'une négation de la philosophie.

En formulant la loi des trois états comme une succession de méthodes générales — formule qui d'ailleurs a été également donnée par Comte — et en l'appuyant sur la loi des types métaphysiques qui a pour corollaire la loi des rapports de la science et de la philosophie, on évite de semblables erreurs. Cette formule n'affirme ni ne suppose rien quant aux phénomènes connaissables ou inconnaissables, elle ne dissimule aucune de ces théories de la connaissance qui ne peuvent qu'être hypothétiques dans la science particulière et qui, dans le domaine de la philosophie, deviennent de la métaphysique pure. Elle constate seulement que

la troisième et nouvelle méthode se distingue nettement des deux autres ; et ce sont précisément les deux lois que j'ai essayé d'établir qui indiquent en quoi consiste cette distinction.

Pour que nos conceptions deviennent scientifiques, il faut un très grand nombre d'expériences et d'observations conduites systématiquement, en commençant par les phénomènes les plus simples et en finissant par les plus complexes ; mais l'esprit humain ne suit pas du premier coup cette marche régulière, et bien des efforts sont faits en pure perte. Cette simple explication suffit, et l'on peut, à la rigueur, se passer de l'intervention de la théologie et de la métaphysique ; on doit constater seulement qu'à l'ignorance qui est la cause principale, vient s'ajouter une cause secondaire qui en découle directement — la philosophie de l'ignorance. Quoi qu'il en soit, pendant les deux premières phases, en somme fort semblables, *on déduit, de connaissances qui ne sont pas encore scientifiques — et justement à cause de cela — un point de vue général fondé tout entier sur la méthode hypothétique.* Si les lacunes du savoir se comblent au moyen d'hypothèses philosophiques, c'est uniquement parce qu'il est impossible d'arriver autrement à l'explication du monde, et le procédé dure tant que dure cette impossibilité. Dans la troisième phase, au contraire — et c'est en cela qu'elle se distingue des deux autres, — *on déduit, de connaissances devenues scientifiques — et par cette raison même — un point de vue général fondé sur des faits et des rapports vérifiés.* Les lacunes du savoir ne se comblent plus au moyen d'hypothèses philosophiques, car le monde nous devient accessible sans ce procédé extrême, qui ne nous préserve jamais des plus naïves et des plus absurdes illusions de la pensée.

Ainsi s'explique la nécessité de la succession des trois phases de Comte ; elles correspondent à trois âges diffé-

rents de la science. C'est pour cela qu'elles se reproduisent et se reproduiront peut-être toujours, sous une forme atténuée, dans le développement individuel qui résume les principaux traits de l'évolution sociologique.

CHAPITRE IV

LA LOI DES TROIS ÉTATS ET LA MÉTHODE HYPOTHÉTIQUE DANS LA PHILOSOPHIE ET DANS LA SCIENCE

1. Les principaux défauts de la formule de Comte s'expliquent en grande partie par la manière dont ce penseur envisageait l'hypothèse. Il considérait l'empirisme pur comme radicalement incapable de nous mener au savoir scientifique, pour lequel une doctrine préliminaire quelconque, réelle ou chimérique d'ailleurs, était toujours indispensable [1]. Rien n'est, au fond, plus vrai que cette thèse, mais Comte va plus loin et arrive à la conclusion, que ce sont d'abord les hypothèses théologiques et plus tard les hypothèses métaphysiques qui ont dirigé le savoir empirique, que c'est ainsi que le savoir scientifique s'est constitué. Le savoir, devenu exact et vérifié jusque dans ses détails, a donné naissance au positivisme, qui remplace l'ancienne philosophie et qui n'est qu'une sorte de sommation des résultats généraux des sciences.

Cette vue de Comte, cependant, n'est elle-même qu'une hypothèse, et une hypothèse qui n'est guère conforme aux faits. Il est d'abord fort douteux, que la théologie et la mé-

1. *Cours*, t. IV, p. 665 (1re édit.).

taphysique aient jamais prêté aux sciences spéciales leurs thèses fondamentales. Comte semble avoir été entraîné ici à des explications tout à fait arbitraires par le désir d'être équitable envers le passé et un optimisme qui se transformait facilement chez lui en une véritable téléologie sociale. Il est, d'autre part, certain, que les hypothèses spéciales constituent, même de nos jours, une condition inéluctable du développement des sciences particulières. Or, on se demande, où les branches nouvelles du savoir prendraient les hypothèses qui leur seraient nécessaires, puisque la théologie et la métaphysique sont définitivement écartées et que la philosophie scientifique ne contient pas d'hypothèses ? Il est donc évident que le savoir positif élabore présentement lui-même les hypothèses directrices, dont il a tant besoin à ses débuts. Nous concluons de là, que Comte a fait une faute capitale en confondant les hypothèses philosophiques, générales et invérifiables, avec les hypothèses scientifiques, toujours spéciales et pouvant être vérifiées.

2. Le trait le plus caractéristique qui distingue la philosophie de la science, l'interprétation de l'univers de l'interprétation d'une partie de la nature, disparaît complètement dans l'explication de Comte, et il ne reste plus que des traits secondaires, superficiels qui ne peuvent guère servir qu'à une description populaire.

Suivant Comte, trois idées générales ont successivement dirigé les efforts des investigateurs de la nature : l'intervention surnaturelle, les entités et les lois positives établissant des rapports immuables entre les choses. Ces caractères sont incontestablement réels, mais ils se rencontrent au même degré dans la philosophie et dans la science et amènent fatalement une confusion entre ces deux domaines pourtant si différents. Une généralisation fondée sur de pareils signes pourrait, sans doute, repré-

senter *grosso modo* la succession des diverses conceptions du monde, mais l'explication de cette succession n'est possible qu'après avoir établi, au préalable, les limites qui séparent nettement la science et la philosophie, et écarté tous leurs caractères communs.

Nous avons, en réalité, devant nous deux successions distinctes, le développement des sciences et le développement de la philosophie ; chacune d'elles doit avoir une explication propre. Et pourtant la question est actuellement ainsi posée : l'évolution des sciences est expliquée par la loi de la complexité croissante des phénomènes, la succession des philosophies n'est pas expliquée du tout, et les deux ordres de faits sont subordonnés à la loi des trois états, qui ne coïncide en aucune façon avec la loi de complexité. Une semblable situation ne peut évidemment tenir qu'à une grosse erreur de méthode. Pour trouver la loi qui régit les deux évolutions, il faut, me semble-t-il, établir tout d'abord la loi du développement de la philosophie. Ce sont ces considérations qui m'ont démontré que la loi des trois états n'était point une loi générale, qu'elle ne donnait qu'une formule empirique d'une loi historique particulière, dont j'ai essayé de présenter la théorie.

3. Le lecteur connaît déjà la différence fondamentale que j'établis entre le savoir spécial et la philosophie. En partant de ce caractère essentiel que les hypothèses générales et, par conséquent, invérifiables sont, en vertu même de leur définition, un produit de la philosophie et non du savoir scientifique, nous concluons que la philosophie seule peut être théologique ou métaphysique.

Voyons maintenant à quels résultats nous arrivons en appliquant un semblable criterium aux trois signes distinctifs proposés par Comte.

Que sont la force surnaturelle, l'essence, la loi naturelle ? Des conceptions de notre esprit dont les deux pre-

mières ont, à coup sûr, et dont la troisième peut prendre une forme hypothétique.

Il peut sembler, à première vue, que les unes sont nécessairement générales et l'autre forcément spéciale; une pareille conclusion ne serait pourtant pas exacte. Le propre de ces hypothèses ne consiste pas tant dans leur base plus ou moins réelle, que dans leur faculté d'expliquer des faits analogues ou l'ensemble des faits différents.

Chacune des trois conceptions ne conserve sa généralité que lorsqu'on l'emploie pour les besoins de la philosophie. C'est ainsi que dans la conception théologique, l'ensemble des phénomènes hétérogènes qui constituent la nature, se réduit à l'idée d'une intervention surnaturelle, représentée par une infinité de déités dans le fétichisme, par une hiérarchie plus régulière dans le polythéisme et par l'unité divine dans le monothéisme et le déisme moderne. C'est ainsi également que dans la conception métaphysique proprement dite, la nature est ramenée à l'idée d'essence, chaque ordre de phénomènes ayant son essence particulière (le pluralisme), ou bien le monde des phénomènes étant partagé entre deux entités distinctes (le dualisme), ou l'univers n'étant que la manifestation d'un seul et unique principe, comme l'admet le monisme — cette forme ultime de l'*à priori*. C'est ainsi, enfin, que dans la métaphysique au sens le plus large du mot, embrassant ce que l'on appelle les systèmes de philosophie scientifique, l'ensemble des choses est interprété par l'idée de loi, de rapport immuable entre les faits, cette interprétation, à son tour, aboutissant fatalement au monisme, c'est-à-dire à l'unité des phénomènes expliqués par une loi suprême.

4. Il importe de remarquer, d'autre part, qu'en transportant les trois conceptions dont Comte s'est servi pour différencier les trois phases du développement intellectuel, dans le domaine du savoir spécial, elles cessent d'être des hypo-

thèses générales et philosophiques, pour devenir des suppositions scientifiques et vérifiables.

L'histoire des sciences nous montre que telle a été, en effet, la marche ordinaire des choses. Il est très vrai qu'on appliquait au début l'hypothèse du surnaturel à l'explication particulière des phénomènes astronomiques et physiques, mais il n'est pas moins certain que rien dans le savoir positif n'est venu confirmer une pareille hypothèse, que toutes les observations la contredisaient, et que les savants n'en ont, en réalité, jamais eu besoin. C'est pour cela que le fétichisme, par exemple, dans lequel le surnaturel est encore profondément enraciné dans le domaine des phénomènes concrets, n'a été possible qu'à une époque où le facteur scientifique était réduit à zéro ; il a été sapé dans sa base le jour où le savoir positif a fait son premier pas en avant ; le fétichisme s'est transformé alors en une conception théologique d'un ordre supérieur, qu'une science infiniment plus avancée pouvait seule battre en brèche. Les hypothèses métaphysiques qui remplacèrent rapidement, pour les esprits cultivés, les théologies devenues de simples croyances populaires, exploitées par les théocraties, ont subi le même sort. Sous aucune de leurs trois formes principales, elles ne sont longtemps restées dans les limites du savoir spécial qui pouvait les vérifier, et qui les rejetait chaque fois qu'il accomplissait un progrès et trouvait de nouvelles et plus séduisantes hypothèses. Le pluralisme métaphysique fut sacrifié là aussi le premier, pendant que le monisme, qui avait brisé tout lien avec la réalité concrète, conserva longtemps encore son empire sur les meilleurs esprits.

Ne voyons-nous pas, enfin, les hypothèses qui sont la base des systèmes de philosophie scientifique, suivre exactement la même marche? Elles cessent peu à peu d'être invérifiables, à mesure qu'elles deviennent moins générales ou se transportent dans le domaine de la science

spéciale ; l'observation nous apprend d'ailleurs d'une façon absolument évidente, que ces sortes de postulats n'acquièrent jamais droit de cité dans la science positive, qui leur préfère toujours les hypothèses sorties de son propre sein.

Cette possibilité de vérification des hypothèses théologiques et métaphysiques, lorsqu'elles sont appliquées aux phénomènes particuliers et non plus à l'ensemble des phénomènes, est la seule explication qui rende compte des progrès rapides des sciences exactes pendant les deux premières phases du développement intellectuel de l'humanité, coïncidant précisément avec un arrêt dans les conceptions générales qu'on suppose avoir dirigé le savoir spécial et qui, en réalité, étaient dirigées par lui. Si les sciences ont pu être florissantes et si la théologie et la métaphysique ont pu se maintenir durant une période, où les choses particulières et les choses générales s'expliquaient, ainsi qu'on le dit, au moyen des mêmes fictions, c'est que ces fictions étaient vérifiées par la science et rejetées, qu'elles étaient invérifiables dans la philosophie et qu'elles y demeuraient (26).

5. Ce qui vient d'être dit nous amène nécessairement à ce dilemme : ou bien la formule de Comte n'est vraie que pour la philosophie et exprime la loi spéciale de son développement, ou bien elle doit être modifiée de façon à indiquer que les conceptions scientifiques évoluent beaucoup plus rapidement, à cause du caractère vérifiable que toute hypothèse, quelle que soit son origine, acquiert dans la science. Il suit de là que l'évolution des sciences spéciales précède l'évolution des systèmes philosophiques qu'elle détermine et dirige, ou, en d'autres termes, que la science constitue la cause sociologique qui produit la philosophie.

La longue coexistence de la théologie, de la métaphysique et de la science positive — qu'il ne faut pas confondre avec la conception positive du monde — est hors de

doute ; non moins certaine est l'application simultanée de la méthode hypothétique à la recherche de la vérité spéciale et de la vérité philosophique. On peut faire aux adversaires de Comte une autre concession : on peut reconnaître que l'application de la méthode hypothétique à l'explication des phénomènes isolés, qui conduit à la science, précède toujours son application à l'interprétation générale de la nature, qui conduit à la théologie et à la métaphysique [1]. Mais il est de l'essence du savoir hypothétique de se transformer tôt ou tard en savoir positif, tandis que le caractère propre de la philosophie hypothétique est de rester indéfiniment hypothétique. Il semble certain, d'autre part, que le besoin de généraliser n'a pu être que la conséquence du besoin de connaître, — la philosophie hypothétique devait donc nécessairement puiser ses explications dans le savoir positif. Cela ne paraît pas très évident lorsqu'il s'agit des fictions théologiques, mais cela tient à ce que ces formes philosophiques rudimentaires correspondaient à un savoir qui n'avait pas eu encore le temps de devenir positif, — ce caractère s'est conservé jusqu'à nos jours par une sorte d'atavisme dépendant de conditions sociologiques les plus variées. Mais pour les périodes suivantes, la relation entre les conceptions générales et le savoir spécial devient tout à fait manifeste.

6. Les hypothèses théologiques ou métaphysiques et les hypothèses spéciales se confondaient constamment au début ; l'esprit humain n'apercevait pas distinctement leurs différences et, en particulier, l'impossibilité d'expliquer l'ensemble des phénomènes par les mêmes procédés qui réussissaient dans l'explication des faits concrets et des propriétés qui en étaient abstraites. On le conçoit, du reste, aisément, comme on conçoit que la distinction a dû s'éta-

1. L. Liard, *La Science positive et la métaphysique*, ch. IV.

blir peu à peu, et les diverses catégories de faits — être séparées de la masse totale des phénomènes. Une pareille séparation a amené tout naturellement une lutte intestine non seulement entre la théologie et la métaphysique, mais encore, quoique plus tard, entre les hypothèses théologiques et métaphysiques d'un côté, et de l'autre — le savoir positif qui leur servait de source commune et qui se distribuait petit à petit dans la série hiérarchique des sciences abstraites. Cet antagonisme suggéra à l'esprit humain la comparaison des résultats acquis par le même procédé d'explication dans deux domaines voisins, celui des faits particuliers et celui de l'ensemble des faits naturels ; et la comparaison démontra clairement qu'une méthode bonne pour le savoir spécial ou scientifique, ne valait rien pour le savoir général ou philosophique.

7. Pendant les deux premières phases, la philosophie n'a aucun caractère scientifique, malgré l'emploi constant de l'hypothèse ; dans la troisième phase, elle devient scientifique, positive, quoiqu'elle rejette cet instrument si utile au savoir spécial. L'affirmation, sous cette forme, peut paraître paradoxale. On exprime, en effet, habituellement la distinction entre le « scientifique » et l'« anti-scientifique », en opposant la méthode objective à la méthode subjective ; mais une semblable terminologie n'a de sens précis, que s'il est entendu que la première aboutit, en fin de compte, d'une façon ou d'une autre, par l'induction ou la déduction, par l'hypothèse ou l'observation pure, à des résultats essentiellement positifs, et que la seconde amène invariablement à des conclusions essentiellement invérifiables. Ainsi amendée, la thèse cesse d'être en contradiction avec l'exigence d'une application rigoureuse de la méthode scientifique à la philosophie ; c'est, au contraire, à cause de cette exigence fondamentale que toute hypothèse, toute induction non vérifiée doit être sévèrement exclue des procédés d'in-

vestigation philosophique. L'emploi irrationnel en philosophie de toutes les méthodes scientifiques est la conséquence de la confusion de la science et de la philosophie, inévitable au début du développement de l'une et de l'autre ; l'emploi rationnel de quelques-uns des procédés méthodologiques de la science — en très petit nombre, — est le résultat de la distinction qui s'établit graduellement entre les problèmes du savoir spécial et le but poursuivi par la philosophie.

L'unité de méthode dans la science et dans la philosophie qui existait au commencement de leur histoire, se rencontre donc encore de nos jours; mais elle était formelle, synthétique, elle est devenue réelle et purement analytique. Il importe de remarquer d'ailleurs, que cette conclusion, pour devenir définitive, doit être confirmée par une théorie scientifique de la connaissance qui sera établie, tôt ou tard, par les efforts réunis de la psycho-physique et de la sociologie concrète.

CHAPITRE V

L'EXPLICATION PSYCHOLOGIQUE DU DÉVELOPPEMENT GÉNÉRAL DE LA PHILOSOPHIE

1. On est encore si peu habitué à considérer les systèmes de philosophie comme des faits d'ordre sociologique, qu'Auguste Comte a été jusqu'ici à peu près le seul penseur qui ait tenté d'appliquer systématiquement à leur étude les méthodes des sciences sociales. Généralement, on les regarde comme des produits purement logiques, qui doivent être examinés par la seule psychologie introspective. C'est précisément cette manière habituelle d'expliquer la marche générale du développement de la philosophie que j'appelle psychologique, quoiqu'on puisse, avec non moins de droit, lui donner le nom de métaphysique, par opposition à l'explication sociologique ou positive que je propose.

2. Les doctrines qui ont pour objet la théorie de la connaissance, et qui, aux yeux de la plupart des historiens de la philosophie, offrent, sans contredit, le meilleur moyen de distinguer et de classifier les systèmes métaphysiques, ont un caractère essentiellement psychologique. Leur accorder une portée philosophique, y voir autre chose que des études psychologiques élaborées à l'aide de procédés

logiques aussi spéciaux que peuvent l'être les procédés physico-chimiques, biologiques ou sociologiques, c'est confondre la conception générale de la nature et de l'homme avec les connaissances positives sur lesquelles elle s'appuie. L'élément vraiment philosophique qui relie solidement les données hétérogènes de tout système métaphysique, est l'hypothèse générale et invérifiable que ce système contient.

Toute théorie de la connaissance se réduit jusqu'ici à l'opposition des notions du sujet et de l'objet. Mais la question des rapports de ces deux catégories logiques appartient à la première phase du développement de la psychologie, alors que sa partie abstraite qui fait corps avec la biologie ou qui forme une branche à part — ce qui est plus que jamais discutable — ne se distingue pas encore de sa partie concrète s'occupant de la combinaison des lois abstraites de la psychologie et de la sociologie. C'est à cette psychologie naissante, à demi-scientifique, extrêmement superficielle, qui prend les définitions pour des rapports, les mots et les notions pour des réalités, qu'appartient le mérite d'avoir soulevé le problème élémentaire de la distinction et de la description des éléments constituants de nos représentations. Cette question est encore la propriété commune de la psychologie abstraite et de la psychologie appliquée, et rappelle, par son caractère synthétique, les sujets d'étude de l'ancienne biologie.

3. Mais si l'analyse exacte et complète de la nature de nos représentations constitue un problème très spécial, qui ne peut être résolu d'une manière satisfaisante que par les méthodes d'une science particulière, sa transformation en pierre angulaire d'une conception systématique du monde est une grave erreur qui s'explique sans doute facilement, mais qui n'en produit pas moins de déplorables conséquences.

Ce problème est à coup sûr un des plus curieux au point de vue anthropocentrique ; son intérêt vient justement de ce qu'il est purement psychologique et par conséquent profondément humain. La confusion entre l'importance subjective et la généralité objective est ici d'autant plus naturelle, que les penseurs sont habitués à ne voir l'important que dans ce qui est général ; par une illusion, en somme très naturelle, la généralité subjective devient pour eux insensiblement une généralité objective. En dehors de ce point de vue, la question de l'objet et du sujet n'a ni l'importance exagérée qu'on lui attribue, ni ce caractère de généralité qui lui permettrait de franchir les limites restreintes de la psychologie élémentaire. La preuve en est dans l'exemple de toutes les branches de l'activité humaine, y compris les sciences, dans lesquelles la distinction entre le sujet et l'objet ne joue absolument aucun rôle. Il existe, cependant, d'autres causes plus sérieuses et plus effectives, peut-être, de cette fatale illusion qui nous fait voir dans une question spécialement scientifique le problème tout entier de la conception du monde. Ces causes gisent dans les lois qui règlent le développement de la philosophie.

Les points de départ de la philosophie de l'ignorance sont dans le domaine des faits peu étudiés par les méthodes rigoureuses de la science positive. C'est pour cela que « l'inconnu » que recherchait le matérialisme et l'idéalisme primitifs, était situé immédiatement au-delà des limites du monde inorganique. Parmi ces phénomènes, et jusqu'à l'établissement définitif de la biologie, l'homme occupant, sans contredit, la place la plus importante, il est clair que les premières tentatives de philosophie matérialiste et idéaliste ont dû se placer sur le terrain anthropologique, bien plus que sur le terrain de la psychologie. Nous savons, en effet, que dans la question du sujet et de l'objet, le matérialisme ancien n'allait pas au-delà d'un réalisme naïf, qui conten-

tait aussi les idéalistes dans le genre d'Aristote. Ceux qui, comme Platon, sans nier l'existence objective des représentations, ne voyaient la réalité que dans les idées, étaient aussi éloignés de l'idéalisme proprement dit, de l'idéalisme psychologique pour lequel les idées et les phénomènes sont des produits purement subjectifs, que les anciens matérialistes du réalisme absolu, qui les considère comme des manifestations purement objectives.

Tout cela se modifie cependant, lorsqu'avec les progrès de la science positive, le centre de gravité de la philosophie se transporte dans le domaine de « l'inconnu » psychologique. Les hypothèses fondamentales de la philosophie coïncident alors de plus en plus, comme je l'ai montré en son lieu, avec les propriétés psychiques, abstraction faite de l'homme vivant ; les problèmes anthropologiques deviennent des problèmes psychologiques, et la philosophie passe, suivant l'expression de Spencer, de l'état indéterminé à l'état déterminé. A ce moment, la distinction entre le sujet et l'objet arrive à son point culminant, et l'on voit apparaître les trois explications métaphysiques de notre connaissance : le réalisme, qui ramène tous les phénomènes, y compris les sensations, à une seule et même source — l'objet ; l'idéalisme, qui rapporte tout au sujet ; l'idéalisme réaliste, qui tend à concilier les deux extrêmes au moyen d'une synthèse supérieure.

4. Renfermée dans le cercle des questions psychologiques, la métaphysique y a constamment cherché l'explication de son propre développement, — des transformations sans nombre que la pensée a subies depuis le moment décisif où, ayant tenté *d'embrasser d'un seul coup d'œil* la variété, qui lui paraissait déjà alors *infinie*, des phénomènes, l'esprit humain s'est subitement trouvé face à face avec la première contradiction philosophique. C'est sur-

tout durant les deux derniers siècles que les penseurs, fatigués des efforts stériles dont ils ne voyaient plus le but, apportèrent des explications toutes faites, et toujours purement psychologiques, de l'évolution de la philosophie. On connaît les tentatives modernes de ce genre, et parmi elles la théorie si typique et si oubliée maintenant de Hegel. L'insuccès n'a pas arrêté le mouvement, — il n'a fait que le ralentir, et celui-ci, à part quelques exceptions, parmi lesquelles A. Comte occupe incontestablement le premier rang, a conservé son caractère psychologique.

A cet égard, les remarquables penseurs auxquels nous devons le développement rapide des systèmes de philosophie scientifique, et qui se rattachent directement au grand mouvement matérialiste et sensualiste des deux derniers siècles, sont restés eux-mêmes dans l'ancienne ornière. Les représentants les plus autorisés du criticisme et du monisme en Allemagne, les modernes écoles en France et en Italie, et surtout le groupe anglais, si populaire et si influent, avec S. Mill, H. Spencer et Lewes en tête, après quelques hésitations provoquées par l'audacieuse tentative de Comte, ont continué à chercher dans les lois psychiques l'explication des phénomènes complexes, dont les causes immédiates étaient évidemment dans les faits sociaux.

L'histoire de ces tentatives est très intéressante et très instructive; mais nous n'avons pas à l'examiner ici. Il nous suffira de citer un exemple caractéristique et qui nous paraît bien étudié sous toutes ses faces : nous le trouvons dans un modeste travail publié dans un journal spécial et passé, croyons-nous, inaperçu [1].

5. Guidé par un point de vue très juste, l'auteur dont nous parlons commence aussi par la classification des sys-

1. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie.* 1878. 3 und 4 Heft : Vaihinger, *Das Entwickelungsgesetz unser Vorstellungen über das Reale.*

tèmes philosophiques ; mais il prend pour base l'opinion des diverses écoles sur l'existence réelle, leur réponse à la question : « Qu'est-ce qui existe réellement ? » Il ramène les innombrables divergences des théories philosophiques à quelques hypothèses fondamentales, — la question elle-même, en tant que problème psychologique (qu'est-ce que l'esprit conçoit comme existence réelle ?), disparaissant pour lui complètement. Le même principe lui sert à déduire sa loi générale de l'évolution philosophique. Ce principe est dans l'abstraction.

L'histoire de la philosophie est pour Vaihinger une lente évolution, pendant laquelle la pensée humaine élabore des notions de plus en plus abstraites et générales sur le réel. L'humanité, « ce grand philosophe, » ne cesse de produire des hypothèses qui forment l'échelle ascendante des conceptions du monde, dont le premier échelon se trouve dans les doctrines qui ne distinguent pas le contingent et le nécessaire, et dont le dernier est dans les théories à ce point abstraites que la notion du réel s'y confond avec la notion du « non-être ».

La lutte pour la conception de la plus haute réalité : telle est, résumée en une brève formule, toute l'histoire de la philosophie ; autant il y a de systèmes et de chefs d'école, autant il y a de théories du réel. Au premier abord tout, dans le développement de la philosophie, paraît arbitraire et infiniment variable ; mais on s'aperçoit bien vite que cette diversité se laisse facilement ramener à quelques types fondamentaux, à quelques idées principales qui, cent fois rejetées comme définitivement fausses, ont toujours trouvé et trouveront toujours des défenseurs. On observe, dans l'ordre même dans lequel les théories du réel se succèdent, une rigoureuse régularité qui montre qu'il existe entre elles des relations étroites et intimes. Reste à déterminer la loi de cette succession, et le philosophe allemand aborde cette tâche en se servant princi-

palement des méthodes et des données de la psychologie.

Il voit dans l'évolution de l'idée du réel cinq phases qui s'appliquent aussi bien à l'individu qu'à la collectivité, et qui se différencient entre elles par le caractère de plus en plus abstrait qu'y revêtent nos représentations de l'essence des choses et par la disparition correspondante, dans nos concepts du réel, de tous leurs éléments concrets. Ce caractère sert également à distinguer les systèmes philosophiques; de telle sorte qu'ici encore, la classification de la philosophie et la loi de son évolution ont une seule et même base.

6. *Au point de départ* de l'évolution, on trouve les conceptions du monde qui, cherchant l'unité phénoménale en présence de l'infinie variété des perceptions sensorielles, dans laquelle aucun ordre n'est encore introduit, n'ont recours à l'abstraction que dans une faible mesure. Ce degré a une importance considérable; l'humanité, en le traversant, élabore une série de représentations et de concepts de la réalité qui forment le terrain solide sur lequel s'appuieront plus tard les plus audacieuses entreprises de l'imagination et les plus hautes abstractions; c'est de cette série que partent et c'est à elle que reviennent infailliblement toutes les autres séries de conceptions philosophiques du réel. C'est le thème fondamental sur lequel les philosophes de toutes les écoles feront d'innombrables variations; c'est l'ensemble des sensations médiates et immédiates dont se compose la nature; c'est, suivant l'expression de Vaihinger, la série principale, la série « donnée ».

Les progrès ultérieurs se font lentement, par gradations successives, chacune d'elles conservant avec la précédente des rapports plus ou moins directs.

L'opération de l'esprit, à l'aide de laquelle nous passons des données de l'expérience à quelque chose qui est ou qui

nous paraît nouveau, consiste d'abord à distinguer, dans le courant tumultueux de nos sensations, ces deux points de repère, le sujet et l'objet, considérés comme les substratums des deux catégories fondamentales de nos perceptions; et ensuite, à concevoir de plus en plus abstraitement ces éléments primitifs de la conscience.

Au *second degré* de l'évolution des idées philosophiques, l'esprit humain, poursuivant son processus d'abstraction, conçoit l'hypothèse d'après laquelle nos perceptions et nos sensations ne sont que les expressions transitoires de quelque chose de plus réel, caché derrière ces apparences et essentiellement composé de forces et de substances particulières, de sujets et d'objets de différentes espèces. Une semblable conception de la nature apparaît de très bonne heure, et peut être considérée comme la philosophie la plus vulgaire ou la philosophie du bon sens; l'histoire positive, basée sur des documents authentiques, trouve l'humanité déjà arrivée à cet état. Les éléments auxquels on attribue ici la plus grande réalité, dérivent de la série principale donnée par l'expérience, et constituent le premier essai nettement caractérisé de l'abstraction métaphysique. C'est ce degré qui est représenté par une bonne part de la théologie et par toute la métaphysique primitive; la connaissance sensorielle, αἴσθησις des anciens grecs, y est définitivement remplacée par la pensée réfléchie, δόξα μετὰ λόγου. Le dualisme y est un phénomène assez fréquent, mais le monisme y apparaît aussi, et avec lui la division de la philosophie en trois branches dont les deux extrêmes — le matérialisme et l'idéalisme — prédominent d'abord exclusivement.

La même nécessité logique qui, en son temps, força l'esprit humain à abstraire du monde des sensations contingentes la vraie réalité sous forme d'essences et de forces, lui inspire l'invincible désir de creuser plus profondément le fonds intime des phénomènes. Nous entrons ainsi dans

la *troisième phase*, où les essences et les forces particulières sont remplacées par des idées plus générales encore, obtenues par de nouvelles abstractions. L'esprit pénétrant partout, s'incarnant en tout, et l'atome doué d'étendue et de mouvement et qui crée tout, sont des exemples de réalités supérieures propres à cette phase du développement philosophique, durant laquelle se forment définitivement la plupart des concepts les plus connus de la métaphysique. La pensée pure, « νόησις » des anciens grecs, prend la place de la pensée réfléchie ; mais un grand nombre de systèmes hésitent encore manifestement entre « la métaphysique des essences complexes et hétérogènes » et « la métaphysique des essences logiquement unifiées et simples ». En tête de ces systèmes mixtes, on trouve, dans l'antiquité et pendant tout le moyen âge, la philosophie d'Aristote. Mais les vrais représentants de cette phase sont Platon pour les idéalistes, Démocrite pour les matérialistes, et, en général, tous les penseurs conséquents de l'antiquité et du moyen âge.

Le passage à la *quatrième phase* s'accomplit en vertu des mêmes causes. En matière d'abstraction, la pensée logique ne peut s'arrêter à mi-chemin ; elle fait un pas de plus, et reconnaît l'insuffisance des anciens concepts généraux. Elle cherche quelque chose de plus réel, de plus essentiel encore, qui contienne tout ce qui existe, concilie toutes les formes, présente, à chaque moment donné, l'ensemble des phénomènes et leur cause première ; quelque chose, en un mot, qui soit l'existence pure et absolue dans le sens le plus strict du terme. Cette recherche ne reste pas sans résultat : tant que, dans les données de l'expérience, quelque chose peut encore être abstrait ou généralisé, l'esprit humain considère toute nouvelle tentative dans cette direction comme une dernière et décisive victoire sur l'illusion des sens.

C'est la philosophie de l'infini, de l'absolu, de l'identité,

le panthéisme acosmique qui s'établit dans cette phase. Son représentant le plus brillant a été Spinosa, qui donne cette formule si nette de la gradation des conceptions du réel : « *Sunt diversi gradus realitatis, sive entitatis; nam substantia plus habet realitatis, quam accidens, et substantia infinita, quam finita.* » Telle était aussi, du reste, l'opinion des anciens Éléates qui niaient l'existence réelle des phénomènes particuliers, et ne reconnaissaient même pas la réalité d'un fait aussi général que le mouvement. Un grand nombre de philosophes modernes qui admettent un absolu quelconque, y compris Spencer et Hartmann, se rattachent à cette « connaissance contemplative » (θέα); mais ce sont surtout Schelling et Hegel qui doivent être considérés comme les précurseurs de la *cinquième phase*, celle qui termine l'histoire de la métaphysique.

L'abandon graduel du simple et du concret, l'abstraction perpétuelle des propriétés par lesquelles les phénomènes se distinguent entre eux, la recherche du résidu le plus réel, — tout cela mène inévitablement à un résultat devant lequel le sentiment se révolte, mais devant lequel la haute spéculation ne s'est point arrêtée : l'absolu des systèmes panthéistes se réduit au zéro absolu du nihilisme philosophique. En s'avançant dans cette voie d'abstractions illimitées, l'esprit humain n'arrive point au résidu qu'il cherche et conclut très logiquement que « l'être » sans qualification, l'« absolu » dans le sens propre du mot se confond avec le « non-être [1] ». Cette conclusion est contenue tout entière dans les prémisses qui y conduisent — les doctrines du réel élaborées par les phases précédentes; mais elle-même forme le point d'arrêt du processus de l' « épuration » ou « évacuation » métaphysique de la réalité, qui aboutit infailliblement sinon au vide complet — car l'esprit humain ne cesse jamais de penser et la réalité psychique du « non-

1. Hegel, *Religionsphilosophie*. I, 263.

être » ne saurait être niée — du moins à cette nuit à laquelle Hegel compare l'absolu de Schelling et dans laquelle, selon son expression, toutes les vaches sont noires, tous les phénomènes identiques.

Le résultat auquel on aboutit montre l'erreur radicale du point de départ. En attribuant aux abstractions successives une réalité de plus en plus haute, alors que cette réalité devenait, au contraire, de moins en moins certaine, la métaphysique a dû, nécessairement, en arriver à considérer le néant comme la seule certitude possible. D'innombrables systèmes religieux ou philosophiques ont été l'expression de cette inévitable nécessité logique. Sans parler du Nirvâna des bouddhistes, les éléates, les néoplatoniciens, les mystiques du moyen âge et leurs successeurs, toute une série de penseurs modernes, Schelling, Schleiermacher, Hegel, Oken, Fichte le jeune, Schopenhauer, Hartmann, tous les partisans conséquents de l'absolu et de l'inconditionnel, idéalistes ou matérialistes, devaient tôt ou tard, d'une manière ou d'une autre, arriver à reconnaître que l'être pur était identique au non-être.

Arrivée à ce point culminant, la pensée philosophique a devant elle deux issues. Elle peut s'arrêter à ce résultat étrange, presque absurde, de ses longs efforts ; l'absurdité, remarque ironiquement Vaihinger [1], a pour la plupart des esprits un attrait particulier : la meilleure preuve en est dans le succès éclatant des systèmes qui se réduisent à la contemplation béate du néant mystique. Ou bien elle peut faire un retour en arrière, revenir à son point de départ, à la série d'impressions réelles qui ont frappé le cerveau humain bien avant qu'il ne commence à philosopher. Ce retour amène nécessairement la critique de tous les efforts antérieurs, et marque le commencement de la philosophie scientifique. Le degré final de l'évolution

1. Page 433.

des conceptions du réel a donc, dans l'histoire de la pensée, une importance au moins égale à celle des premières tentatives de généralisation.

7. A ce schéma du développement philosophique, beaucoup d'objections peuvent être faites. Je les groupe, pour plus de clarté, en quatre catégories distinctes.

I. La loi de développement dont j'ai donné dans les chapitres précédents les traits principaux, indique le caractère du processus sociologique de l'évolution des doctrines philosophiques ; elle montre que cette évolution dépend d'un puissant facteur social — la somme des connaissances positives. La généralisation de Vaihinger, au contraire, comme toutes les généralisations de ce genre, ne fait qu'indiquer la marche psychologique du développement des systèmes métaphysiques, en la faisant dépendre exclusivement des conditions auxquelles le raisonnement logique est soumis.

On peut considérer la psychologie de trois façons différentes. Elle est, suivant la plupart des penseurs contemporains, une science abstraite, indépendante, précédant immédiatement la sociologie ; elle est, suivant Comte et son école, une branche de la biologie ; elle peut être enfin une science concrète s'appuyant à la fois sur deux sciences abstraites : la biologie et la sociologie. De ces trois opinions, la plus répandue est en même temps la plus hypothétique ; elle n'a jamais pu être étayée par aucune donnée positive, et ne se maintient que grâce à l'habitude de l'esprit humain de se considérer comme le centre de la nature. Les deux dernières acquièrent, au contraire, de plus en plus, droit de cité, et se vérifient tous les jours, l'une, par les recherches anatomiques et pathologiques, l'autre, par les études ethnographiques, philologiques et sociales. Il est clair, d'ailleurs, que les partisans des deux premières définitions de la psychologie ne peuvent chercher dans ses

lois l'explication exclusive du développement de la philosophie et voir, en même temps, dans les anciennes conceptions du monde, des phénomènes d'ordre sociologique. Ils ne peuvent sortir de ce dilemme que par la négation de la sociologie, comme science abstraite indépendante.

Les défenseurs de la troisième manière d'envisager la psychologie, ceux qui croient que les phénomènes psychiques, à un degré supérieur de complexité, doivent être étudiés synthétiquement par une science concrète spéciale, ne peuvent du moins pas être accusés d'ignorer le caractère sociologique de l'évolution de la philosophie.

Mais peut-on considérer le développement de la philosophie comme un fait d'ordre concret, pour l'explication duquel les lois biologiques et sociologiques sont également nécessaires ? A cette question la réponse affirmative me semble la seule possible, car seule elle correspond à l'ensemble des faits connus. Il est en vérité difficile de nier, qu'outre les éléments sociologiques, il entre dans chaque système métaphysique un nombre considérable d'éléments purement biologiques ou psycho-physiques, sous forme d'illusions individuelles, d'influences pathologiques, d'idiosyncrasies de toutes espèces. L'étude concrète de l'évolution philosophique deviendra donc, tôt ou tard, le meilleur moyen de connaître ces faits extrêmement complexes ; mais nous n'en sommes pas encore là. Si le développement de la philosophie est un phénomène mixte, bio-sociologique, il faut que ses éléments constituants soient tout d'abord étudiés dans les deux sciences abstraites correspondantes ; or, cela n'est pas possible tant que le côté sociologique reste à l'état d'inconnue. C'est pour dégager cette inconnue que ce travail a été entrepris.

II. La théorie psychologique du développement de la philosophie est également insuffisante, sinon complètement fausse, au double point de vue des faits psychiques et des faits sociaux qu'elle veut rendre compréhensibles. C'est

une simple description de l'abstraction que pratiquent toutes les écoles métaphysiques; mais une semblable description n'explique rien, ni biologiquement, ni sociologiquement. Il n'y a de vrai dans cette théorie que la constatation empirique de la constante aspiration de l'esprit humain vers les abstractions de plus en plus hautes; mais ce fait, quelque certain qu'il soit, ne peut en aucun cas être érigé en une loi générale du développement de la philosophie. Pour s'en convaincre, il suffit de supposer que la somme de nos connaissances sur la nature est restée la même pendant tout le temps du passage de la seconde phase philosophique à la dernière. N'est-il pas évident que dans ces conditions l'esprit humain se serait nécessairement arrêté aux résultats acquis à la fin de l'évolution, et n'aurait eu aucune raison de revenir à son point de départ, aux données expérimentales de la première phase? L'explication psychologique, pour être acceptable, doit donc démontrer encore que notre esprit est doué d'une propriété particulière qui lui permet d'apercevoir, sans recourir à l'expérience, ses propres illusions; or, une semblable hypothèse est non seulement indémontrable, elle est encore manifestement en contradiction avec les faits les mieux connus. Le retour aux données expérimentales n'est pas dû à l'impulsion propre de l'esprit humain, il se produit sous l'influence d'un état nouveau des sciences positives, qui fait reconnaître l'inanité des efforts métaphysiques et l'erreur de l'ancien mode de philosopher. En effet, sans parler de conceptions du monde qui, comme celle du Bouddha, ont existé des milliers d'années sans aboutir à aucune philosophie scientifique, les théories modernes de Hegel et de Schopenhauer ne se sont-elles pas heurtées dès le début aux obstacles invincibles que leur opposait la science positive arrivée à sa maturité? Le passage de la métaphysique à la philosophie scientifique ne se comprend qu'à l'aide d'une loi d'évolution sociologique qui fasse

clairement apercevoir la concomitance nécessaire de ces deux faits : la dégénérescence progressive de la métaphysique et la lente élaboration de la philosophie des sciences. L'évolution qui conduit à cette dernière a pour point de départ les données expérimentales primitives, éclairées et expliquées par la science postérieure, et non pas les abstractions quintessenciées dans lesquelles la métaphysique se complaît, alors qu'elle devient complètement épuisée et caduque.

III. L'abstraction, aussi loin qu'elle soit poussée, n'est pas la seule erreur du raisonnement métaphysique. Il est même évident que la négation complète des « types » du genre, sous prétexte que dans la réalité concrète il n'existe que des « individus », condamnerait le raisonnement scientifique bien plus que le raisonnement métaphysique. Ce n'est pas l'abstraction elle-même qui est le mal, c'est l'abstraction qui affirme hypothétiquement l'existence exclusive de tel ou tel type, et nie l'existence de tous les autres. Si elle ne tombait pas systématiquement dans cette erreur, l'abstraction n'aboutirait qu'à une conception indifférente de l'être qui serait la représentation, logiquement, la plus générale, et, psychologiquement, la plus constante, celle qui demeure après le retrait successif de toutes les autres.

IV. Les écoles métaphysiques n'ont jamais pu expliquer le monde des phénomènes réels, parce qu'elles ne pouvaient pas le déduire de leurs abstractions qui s'éloignaient de plus en plus de la réalité concrète ; c'est pour cela que toutes les philosophies du passé, malgré leurs prétentions d'être des conceptions de l'univers, n'ont été que des formes de l'ignorance du monde. Comme le remarque justement Vaihinger (p. 440), la suprême ambition de la métaphysique a toujours été de tirer par des déductions logiques l'individuel du général, le variable du constant, la pluralité de l'unité, le différent du semblable, l'opposé de l'identique, le relatif de l'absolu. Mais ce n'est qu'en

« abandonnant la ligne droite de la conclusion logique, en admettant des écarts considérables dans la démonstration », pour me servir des termes de Kant[1], qu'on a pu quelquefois déduire des abstractions supérieures les abstractions inférieures, et rendre concret et vivant le squelette abstrait de la métaphysique (27).

L'explication psychologique interprète ce côté de la question d'une manière très satisfaisante, confirmant pleinement les conclusions auxquelles nous sommes arrivés par une autre voie. Mais ici encore la théorie sociologique a le grand avantage d'expliquer la métaphysique tout entière, tandis que la théorie psychologique, qui est le résultat de la critique sensualiste, n'atteint, comme je l'ai dit, que le matérialisme et l'idéalisme. Le schéma de Vaihinger n'est, en somme, pas autre chose que le schéma du sensualisme rationnel, qui résume très bien les deux autres formes de la métaphysique, mais qui ne s'applique nullement à la philosophie sensualiste elle-même. Les principaux sensualistes ont depuis longtemps formulé les bases fondamentales sur lesquelles repose actuellement l'explication psychologique du développement de la philosophie. De l'aveu même des défenseurs de cette théorie, Locke était déjà revenu aux données expérimentales de la première phase philosophique, et c'est à lui qu'appartient cette excellente comparaison de la « substance » philosophique avec la tortue sur laquelle repose la terre. Supprimez la tortue, dit-il, et le globe terrestre ne s'écroulera pas, — enlevez de la philosophie, à n'importe quelle époque de son développement, la *substance*, et nos idées et notre conduite morale ne perdront pas pour cela un atome de leur stabilité. Un autre grand sensualiste, Hume, au cours d'une comparaison de la substance universelle de Spinosa avec la notion du « moi », explique d'une façon très claire,

1. *Träume eines Geistersehers erläutert durch die Träume der Metaphysik.*

comment l'idée de l'être absolu, de l'identité suprême des représentations et des phénomènes, a dû immanquablement surgir sous la pression de motifs en tout semblables à ceux qui ont amené la formation des autres substances ; il montre également qu'en poussant aussi loin que possible l'abstraction des attributs concrets des phénomènes, nous aboutissons fatalement à l'anéantissement du monde objectif, nous courons droit au nihilisme philosophique.

Le sensualisme évite sans doute les abstractions extrêmes qui ont pour point de départ une substance matérielle ou idéale quelconque ; il n'arrive pas, par conséquent, au néant matérialiste ou idéaliste ; mais, en revanche, dans l'ordre des faits biologiques et psycho-physiques, il s'abandonne à des abstractions tout aussi exagérées. En mettant en avant les données de l'expérience, le sensualisme veut démontrer l'erreur du point de départ du matérialisme et de l'idéalisme ; mais outre que le matérialisme a usé du même moyen dans sa lutte avec l'idéalisme, la théorie de l'incognoscible que la philosophie sensualiste considère non seulement comme une théorie psychologique, mais encore comme une généralisation philosophique, lui fait quitter presque aussitôt le terrain des observations précises et le ramène en pleine métaphysique. Il s'ensuit que le sensualisme n'a été d'accord avec les données scientifiques que dans son rôle critique ; dans son rôle organique, il devançait, lui aussi, la science, et cherchait la vérité avec ses propres ressources. Les lois de corrélation entre la science et la philosophie et des trois types philosophiques ne laissent aucun doute à cet égard ; elles montrent aussi que dans un état différent de nos connaissances, le sensualisme, le matérialisme et l'idéalisme pourront perdre graduellement leurs caractères essentiels ; c'est alors que les problèmes philosophiques seront définitivement transportés dans le domaine des faits expérimentaux, vérifiés par toute la série des sciences spéciales.

TROISIÈME PARTIE

LA PHILOSOPHIE DU PASSÉ ET LA GENÈSE DE LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES

CHAPITRE PREMIER

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA RELIGION

1. La religion, la métaphysique et la science — ces trois résultats suprêmes des diverses phases de la culture humaine — n'ont jamais encore excité un intérêt aussi grand que de notre temps, où les prodigieux progrès du savoir positif engendrent et développent de nouvelles synthèses philosophiques. C'est surtout dans ce domaine que s'impose la nécessité de sortir du chaos des notions arbitraires et de formuler des définitions rigoureusement exactes. Aussi les systèmes contemporains de philosophie scientifique s'écartent-ils de plus en plus des problèmes cosmogoniques, et se bornent-ils à l'examen des questions préa-

lables, méthodologiques, ou historiques ; parmi ces questions, la plus importante est, sans contredit, celle des rapports réciproques et de l'avenir probable de la théologie, de la métaphysique et de la science.

Dans ce qui précède, nous n'avons jamais perdu de vue ce grave problème de la philosophie actuelle ; nous nous sommes pourtant borné à recueillir et à analyser les matériaux logiques et historiques, sans lesquels aucune question de ce genre ne saurait être sérieusement posée. Il s'agit maintenant de résumer, de grouper et de systématiser les résultats pratiques auxquels ces questions nous amènent.

Nous commencerons par la religion, la plus ancienne manifestation de ce développement si long et si complexe, dont j'ai essayé d'établir quelques-unes des lois fondamentales. Nous rencontrerons ici quelques détails très importants du problème, la définition exacte de la religion, l'explication de son rôle social, la détermination des rapports qui existent entre elle et la métaphysique ou la science, enfin l'appréciation équitable de la négation absolue du surnaturel. Nous allons considérer un à un ces différents points.

I. *Nature des phénomènes religieux et leur valeur sociologique.*

2. Si la métaphysique est la vieille philosophie, la théologie est une philosophie antique.

Nous avons beau remonter le passé, partout où il existe des documents écrits, nous trouvons ce fait, que la philosophie présentait toujours la conception du monde ou, pour mieux dire, la tendance incessante, inquiète, à introduire l'unité et l'harmonie dans le chaos des notions appartenant à quelques individus ou à quelques classes

placées au sommet de l'échelle sociale. La religion exprimait ces mêmes tendances, mais pour les couches sociales inférieures, — c'est pour cela qu'elle a toujours été la philosophie de l'immense majorité.

La lutte entre les diverses fractions de l'organisme social — preuve de la vitalité de cet organisme — avait pour théâtre les faits concrets aussi bien que les idées abstraites ; dans les deux cas, le conflit était un phénomène d'ordre purement sociologique. Il suffit, pour s'en convaincre, de citer un exemple historique pris au hasard. L'école ionique et, en général, tous les philosophes grecs du VIe siècle furent relativement heureux dans leur lutte obstinée contre ce qu'ils considéraient comme de grossiers préjugés populaires ; la constitution aristocratique de la colonie ionienne les garantissait contre les révoltes des masses. En revanche, l'école d'Athènes et la majorité des philosophes du Ve et du IVe siècles payèrent cher la hardiesse de leurs doctrines. Le peuple d'alors ne souffrait pas une opposition aussi radicale à sa conception du monde. Socrate est condamné, Aristote quitte précipitamment Athènes pour se soustraire au même sort, on brûle les écrits de Protagoras sur l'ordre de juges choisis par le peuple, et le philosophe lui-même est obligé de fuir, Anaxagore n'évite le supplice que par un exil volontaire. Les mêmes faits se reproduisent dans de tout autres conditions de civilisation : dans l'Inde, par exemple, les classes cultivées, grâce à la puissante organisation des castes, professent impunément un panthéisme abstrait, confinant à l'athéisme, sans s'inquiéter le moins du monde des croyances du peuple.

Les choses ne se sont pas passées autrement à d'autres époques et dans d'autres milieux, — elles obéissent toujours aux mêmes lois. C'est ainsi que dans le cours de toute l'histoire moderne, les conflits entre les systèmes philosophiques et les dogmes de la théologie ne sont que l'écho d'une lutte

sourde et obstinée entre les diverses classes sociales. Or, les mêmes causes amènent toujours les mêmes résultats ; et l'exemple des libres-penseurs anglais du XVIIe siècle et des encyclopédistes français du XVIIIe n'est que la reproduction, considérablement adoucie, sans doute, par le progrès des mœurs, de ce qui a eu lieu dans les écoles ionique et athénienne. Dans la libre, mais aristocratique Angleterre du XVIIe siècle, nul ne songe à associer le peuple à la lutte philosophique ; au contraire, dans la France du XVIIIe siècle, politiquement opprimée mais naturellement démocratique par ses mœurs, les premières manifestations de la libre-pensée provoquent une réaction du fanatisme populaire [1].

3. Que se passait-il donc au début même de l'évolution sociale ? Je ne parle pas de ces périodes lointaines que la science moderne considère comme l'état embryonnaire des sociétés, mais de périodes relativement rapprochées et dont nous pouvons nous faire une idée — du moins approximative — par analogie avec l'état sauvage que nous observons de nos jours. Il est évident que, avant la division des sociétés en classes, il ne pouvait pas y avoir de distinction entre la philosophie ou la métaphysique appartenant aux individus plus éclairés, et la théologie des masses incultes, à laquelle, pour des motifs sociaux complexes, les classes dirigeantes se rattachaient d'ailleurs souvent.

La justesse de ce point de vue se vérifie encore aux époques de décadence intellectuelle, où les mœurs deviennent nécessairement grossières, comme cela fut le cas au début du moyen âge, par exemple ; la différence des conceptions dont je viens de parler, si elle ne disparaissait pas alors tout à fait, s'atténuait du moins notablement, surtout dans la vie extérieure des sociétés.

1. Lange, *Histoire du matérialisme*, t. I, p. 4.

S'il est vrai que « la conception de l'univers qui domine aux plus anciennes périodes de la civilisation, ne s'élève pas au-dessus des contradictions du dualisme et des formes fantastiques de l'anthropomorphisme », s'il est vrai encore que « les premiers essais pour s'affranchir de ces contradictions, pour échapper aux illusions ordinaires des sens et acquérir une vue systématique du monde » ont été le commencement de la philosophie; s'il est vrai enfin, que la philosophie a été entraînée dans la lutte inévitable contre les conceptions théologiques précisément par suite de l'état chaotique de ces dernières et de la tendance de la pensée vers l'unité et la régularité [1], il est donc également vrai que ce ne sont là que des distinctions purement superficielles ; que la théologie la plus rudimentaire apporte, elle aussi, des éléments d'ordre et d'harmonie dans le désordre des représentations concrètes ; qu'en un mot, la philosophie et la foi au surnaturel sont un même besoin intellectuel et ne se distinguent que par les conditions sociologiques au milieu desquelles elles naissent.

4. Cette manière d'envisager la religion n'est pas nouvelle. Elle a été partagée plus ou moins consciemment, aux diverses époques, par un grand nombre de philosophes. Voltaire et Kant étaient l'un et l'autre de cet avis, le premier affirmant que si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer, le second plaçant Dieu au fond de la morale pratique. Voltaire disait que si Bayle qui croyait à la possibilité d'un État athée, avait eu seulement cinq ou six cents paysans à gouverner, il se serait empressé de prêcher l'idée d'une justice divine. De cette simple remarque, Kant fit sa brillante théorie sur la nécessité du surnaturel en morale, qui excite aujourd'hui encore l'admiration des fins connaisseurs en niaiseries métaphysiques,

1. Lange, *Histoire du matérialisme*, t. I, p. 1-2.

habitués à ne s'arrêter qu'aux paradoxes et à ne pas apercevoir le grain de vérité qu'ils renferment [1]. Mais les contradictions, en apparence sans issue, par lesquelles Kant a couronné sa doctrine, n'existaient ni pour l'esprit si clair de Hume, ni pour la pénétrante logique de son prédécesseur Hobbes. Hume dit simplement et brièvement que « la religion n'est pas autre chose qu'une forme — naturellement populaire — de la philosophie » ; et Hobbes caractérise cette forme comme « une crainte traditionnelle devant les forces invisibles de la nature ; elle s'appelle religion lorsqu'elle est entretenue par l'État, et superstition lorsqu'elle n'a pas l'estampille officielle » (28).

5. La religion est la philosophie des masses ignorantes : cette simple vérité, que l'antiquité comprenait déjà nettement, est, jusqu'à présent, enveloppée de toutes sortes de sophismes qui méritent à peine la critique. L'ethnographie et l'histoire des premiers âges viennent ici en aide au penseur et lui donnent mille preuves concrètes de la rigoureuse exactitude de cette définition. Le sociologiste moderne se convainc aisément, que les conceptions du monde s'élaborent avec une extrême lenteur pour les individus comme pour les sociétés. « Les conceptions générales, dit M. Espinas, commencent par être longtemps à peine conscientes et n'atteignent qu'après des efforts réitérés, grâce aux progrès des langages, la clarté, la précision qui sont le propre de la conscience supérieure. Les formes inférieures de cette conscience sont les diverses religions. Un très grand nombre de peuples n'ont pas dépassé cet état, et au sein des nations parvenues à l'état philosophique, des groupes sociaux considérables n'ont pas d'autre moyen, faute d'une suffisante puissance de généralisation et d'abs-

. Voir : Strauss, *Voltaire*, *Sechs Vortraege*, 1870 ; et Hettner, *Litteaturgeschichte des Achtzehnten Jahrhunderts*.

traction, de concevoir leur destinée et de régler leur vie [1]. » — « La religion et la philosophie, dit un autre auteur, sont sœurs consanguines, issues d'une même source, toutes deux exprimant une concepti n générale de l'univers. Toute leur différence est en ce que la première représente une philosophie rétrograde et tombée dans la possession exclusive des couches sociales inférieures [2]. »

Il y a cependant, comme nous l'avons remarqué, des époques où les masses populaires remportent des victoires non seulement matérielles ou morales, mais même purement intellectuelles sur les classes dirigeantes : ce sont là de ces réactions qui balayent d'un coup toutes les distinctions établies par les siècles, et comblent avec les débris les abîmes des civilisations monstrueusement déséquilibrées. Ces sortes de crises ont leurs bons et leurs mauvais côtés; elles sont, d'ailleurs, heureusement fort rares. Lorsqu'un pareil état survient, la conception générale des masses s'empare de tous les esprits, et la théologie se confond avec la philosophie, — la meilleure preuve de l'identité de ces deux facteurs du développement social, qui ne sont en lutte que parce qu'ils poursuivent le même but.

6. La théologie, tout en présentant la forme initiale de la métaphysique et le premier degré de la philosophie de l'ignorance, n'entre cependant pas toujours en conflit direct avec les formes supérieures de cette philosophie. Très souvent, et particulièrement lorsqu'elle devient l'apanage des classes les plus cultivées, elle conclut un armistice avec la métaphysique, et va jusqu'à faire avec elle une intime alliance. Le résultat de cette combinaison est la scolastique qui constitue, sous ce rapport, un fait très général, appa-

1. Espinas, *La Philosophie expérimentale en Italie*. Paris, Germer-Baillière, 1880, p. 15.
2. F. Schultze, *Philosophie der Naturwissenschaft*. Leipzig, 1882.

raissant dans toute l'histoire de la pensée, et se retrouvant même à notre époque, si fière de ses progrès.

La cause des erreurs de la théologie, de la métaphysique et de la scolastique est la même : une illusion subjective, confondant, suivant l'expression de Gœring, une nécessité psychologique temporaire avec une nécessité permanente qui dépend de l'objet même de la connaissance. L'hypothèse, imaginée d'abord pour expliquer les faits les plus certains, sinon les mieux établis, se transforme peu à peu en une connaissance immédiate, axiomatique, servant de base et de criterium au reste du savoir. « *Credo ut intelligam*, » dit au début le croyant, admettant ainsi l'existence d'un monde surnaturel pour comprendre et expliquer l'existence du monde naturel. Bientôt cependant cette relation se renverse, et la nature, le monde sensible apparaît comme un appendice accidentel du surnaturel, dont on oublie et dont on nie énergiquement le caractère conditionnel et hypothétique. La distance entre ce point de départ et ce résultat est bien vite parcourue; elle est pourtant énorme, et la meilleure preuve en est dans cette protestation suprême, dans ce cri de douleur échappant au croyant sincère : « *Credo quia absurdum.* » Le même phénomène se reproduit chez les métaphysiciens de toutes nuances, depuis le dogmatique sincère jusqu'au sceptique indifférent, qui commencent tous par une hypothèse provisoire et tous aboutissent à un non-sens, une contradiction fondamentale, une absurdité plus ou moins évidente.

7. La psychologie comme science concrète, comme résultat de la combinaison des recherches biologiques avec les recherches sociologiques, est actuellement autre chose qu'un simple desideratum ; elle est réalisée par ceux-là même qui, au point de vue purement théorique, en nient la possibilité et l'utilité. Elle s'édifie lentement avec les matériaux qui lui sont fournis de tous côtés par les nouvelles

branches du savoir, la psychologie des peuples, des sauvages, des enfants, l'ethnographie comparée, la science des religions, l'étude de la préhistoire. Elle nous indique déjà une série entière de phénomènes appartenant exclusivement à l'intelligence primitive, dénuée de toute culture.

Ces phénomènes révèlent un tel abîme entre les façons de penser de l'homme civilisé et de l'homme inculte, qu'il semble y avoir là deux ordres différents de lois, deux psychologies distinctes. Les illusions théologiques constituent les manifestations typiques de l'une d'elles ; elles doivent leur longue durée au dualisme psycho-social dont nous avons parlé. Mais ces illusions se survivent dans les illusions de la métaphysique qui ont une source identique et dont on ne se débarrasse qu'au moyen de la science. Ces deux catégories d'illusions appartiennent donc également à l'embryogénie sociale.

8. Tout ce que nous avons dit dans ce chapitre et tout ce que nous avons essayé d'établir dans les chapitres précédents démontre jusqu'à l'évidence, que la religion est une manifestation sociologique considérable et qui dépend directement d'un grand nombre d'autres conditions de l'évolution sociale. Le nihilisme historique du XVIIIe siècle a quitté la scène après avoir joué son rôle ; la réaction idéaliste que notre siècle a opposée aux exagérations matérialistes, disparaît à son tour. La balance de la critique historique arrive à un équilibre stable — ce qui en témoigne, c'est l'unanimité dans la question de l'importance sociologique de la religion et le respect dont les écoles philosophiques les plus diverses entourent les manifestations de la conscience individuelle.

Il faut pourtant se garder ici de toute exagération. Il est incontestable que la religion a servi jadis, et peut servir encore, si les mêmes circonstances se reproduisent, de puissant moyen de discipline sociale. Mais lorsqu'elle ne

correspond plus aux autres conditions du développement, lorsque, notamment, la somme des connaissances positives la dépasse de beaucoup, elle devient, au contraire, un formidable agent de désorganisation. Il est vrai que cette action nocive de la théologie est plus habituellement attribuée à sa décadence. Mais la disparition ou l'affaiblissement des croyances religieuses n'étant jamais qu'un symptôme, une pareille opinion ne contredit nullement la thèse que je défends. Toutefois, l'élimination complète de la théologie ne peut se faire que lorsqu'une nouvelle conception du monde la remplace ; rien ne menace plus alors — l'expérience le prouve — ni l'harmonie entre la pensée et le sentiment qui est indispensable au bonheur des individus, ni l'ordre moral sur lequel repose toute existence collective.

Les services rendus par la religion sont grands à coup sûr, mais il y en a de réels et il y en a de fictifs. Elle a été grandement utile aux masses populaires à un degré inférieur de civilisation. Elle a encore été utile — on ne l'a pas suffisamment remarqué — aux classes éclairées qui s'en sont servi pour introduire dans le peuple les résultats d'une culture supérieure. La religion est, en effet, un excellent moyen d'habituer insensiblement les masses aux conquêtes de l'intelligence dans le domaine de la science et de la philosophie. Ce trait distinctif semble, du reste, appartenir à toutes les formes rudimentaires en contact avec les formes plus élevées de la pensée.

Mais la théologie ne prête aucune aide ni aux esprits hautement cultivés, ni aux classes sociales qui ont touché à la science ou même à cette métaphysique qui, sous forme de matérialisme et de socialisme, pénètre de nos jours dans les couches les plus profondes du peuple. Ici, le rôle de la religion est terminé, ce n'est plus qu'un organe mort, dont la présence est désormais nuisible à l'organisme entier. Enfin, la religion perd son efficacité chaque fois que

disparaissent les différences tranchées entre les classes sociales, que leur communion directe et intime devient possible et que, par conséquent, toute hypocrisie cesse d'être utile dans l'éducation du peuple.

En résumé, les grands et signalés services sociaux que la théologie a pu rendre ne sont pas absolus ; ils dépendent, au contraire, de deux conditions. En premier lieu, la théologie, étant une conception du monde, possède toutes les propriétés qui appartiennent aux conceptions du monde en général : d'où il suit que son rôle est terminé, dès que ses hypothèses ne peuvent plus servir à interpréter la nature. En second lieu, la théologie qui a été et qui continue à être admirablement adaptée à un état intellectuel rudimentaire et à des besoins sociaux fort restreints, perd toute son action sitôt que l'intelligence se développe et que les besoins augmentent. Les exemples des individualités isolées et des minoritées cultivées, qu'on trouve à toutes les époques, le démontrent clairement.

II. *Rapports entre la religion et la métaphysique.*

9. La définition de la religion comme premier degré dans l'évolution de la pensée philosophique, si elle est exacte, ramène toutes les conceptions basées sur le surnaturel à l'ensemble des phénomènes régis par la loi des trois types métaphysiques et par la loi de corrélation entre la science et la philosophie. La seconde de ces lois explique le vrai rapport de la religion avec la science, la première montre ses relations avec la métaphysique.

Conformément à la loi des trois types, la religion ne peut être qu'une vue matérialiste, idéaliste ou sensualiste de l'esprit. Dans laquelle de ces trois catégories métaphysiques faut-il la ranger? A cette question, une seule réponse est possible.

La religion a toujours été et sera toujours un idéalisme plus ou moins rudimentaire et imparfait, de même que l'idéalisme a toujours été et sera toujours une forme plus ou moins raffinée et inconséquente de la théologie. Nous en avons pu voir la preuve chaque fois que nous avons eu l'occasion de parler de l'idéalisme et de le comparer aux deux autres types de la vieille philosophie. Nous avons remarqué entre autres, combien Hume, un des plus grands penseurs des temps modernes, se rapprochait de cette opinion. Nous avons rencontré aussi cette alliance intime entre la théologie et la métaphysique idéaliste dans des faits vraiment saisissants : la scolastique du moyen âge, le passage du dualisme de la théologie dans la métaphysique, le dédain que toute théologie et tout idéalisme convaincu professaient pour les causes matérielles qui n'étaient, à leurs yeux, que les instruments d'une cause idéale unique.

La proche parenté de l'idéalisme et de la théologie apparaît constamment dans la longue histoire des triomphes factices et des défaites très réelles de l'idéalisme. La philosophie de l'Identité elle-même a, suivant la juste observation de Lange, un caractère purement théologique. C'est dans cette parenté, du reste, qu'il faut chercher l'une des causes principales de la vitalité des systèmes idéalistes.

10. La théologie contemporaine et l'idéalisme moderne puisent à une source commune : *l'animisme*, cette erreur vieille comme l'humanité et qui a revêtu de bonne heure la forme spéciale de l'*anthropomorphisme*. « Dans les opérations intellectuelles du sauvage, dit E.-B. Tylor, nous retrouvons un état enfantin de la pensée, où le passé ne se distingue pas de l'avenir, la réalité de la fiction, le rêve de la veille et la nuit du jour. De cet état intellectuel naît, dans le monde entier, un spiritualisme intense, conséquent,

qui s'étend à toutes choses, et qui forme la base sur laquelle ont été posées les assises supérieures de la pensée. Dans cet état mental primitif et inférieur, l'association des idées règne en souveraine. C'est elle qui, avant d'être contredite par l'expérience, engendre les chimères qui remplissent et tourmentent toute l'existence du sauvage, qui font pénétrer une veine de folie jusque dans les esprits cultivés des races supérieures. Mais, d'âge en âge, il s'est opéré lentement une sorte de sélection naturelle tendant toujours à éliminer ce qui était sans valeur, à favoriser ce qui était sain et fort. Guillaume Humboldt a exprimé, en quelques mots, une des grandes lois de notre histoire intellectuelle : « L'homme, dit-il, commence toujours par chercher l'explication des phénomènes extérieurs eux-mêmes dans le domaine de la pensée. La première pensée est de faire gouverner la nature par l'idée. »

Le grossier fétichisme du sauvage est donc le type primordial de toutes les formes, sans en excepter les plus parfaites, que revêt la croyance au surnaturel, et de toutes les transformations que subit la métaphysique idéaliste. D'autre part, l'idéalisme, au lieu de lutter contre l'animisme primitif — cette lutte fut entreprise par le matérialisme — n'a fait, durant de longs siècles, que le renouveler, l'amender, en adoucir les aspérités et lui donner des contours plus vagues, plus indécis. On peut même dire qu'en ce sens l'idéalisme a directement contribué au développement des conceptions religieuses de l'humanité.

11. Il nous reste fort peu de choses à ajouter pour la défense de la thèse de l'étroite parenté de la religion et de la métaphysique idéaliste, thèse qui découle tout naturellement de l'interprétation historique de la loi des trois types. Les quelques considérations que nous allons présenter ne feront que compléter notre vue fondamentale sur le rôle qui appartient, dans la marche générale de la mé-

taphysique, à chacune de ses trois formes particulières.

Nous avons pu voir dans les chapitres précédents, que ces trois formes se retrouvaient dans tout le cours de l'histoire de la philosophie. L'esprit de l'homme, après avoir aperçu le côté physico-mécanique des choses, s'imagine à tort qu'il épuise ainsi la totalité des phénomènes ; de même, après avoir découvert ou plutôt soupçonné l'existence d'un autre aspect des faits naturels, leurs propriétés hyperorganiques, il croit qu'il a en main la clef qui lui permet de comprendre l'univers entier. Le passage de l'une de ces illusions à l'autre, qui correspond à une étude plus attentive de la sphère des faits organiques, engendre une troisième illusion philosophique, une troisième hypothèse qui a, elle aussi, la prétention d'être universelle.

On peut envisager autrement encore le caractère propre et les rapports réciproques de ces trois hypothèses, sans contredire pour cela l'explication qui vient d'être donnée. Le matérialisme avec ses observations fragmentaires sans doute, mais, en somme, scientifiques, sur les propriétés les plus simples de la nature, peut être considéré comme une tentative prématurée de philosophie plus ou moins positive. Il a toujours eu les relations les plus intimes avec les branches du savoir arrivées les premières au degré scientifique. Sa parenté avec les sciences exactes, sinon avec la vraie philosophie des sciences, est donc aussi incontestable que le caractère prématuré et hâtif de ses généralisations. On peut envisager d'autre part — et avec non moins de droit — l'idéalisme comme une simple réaction, historiquement très légitime et très utile, précisément contre la précocité de la grande entreprise que tentait le matérialisme et qui était manifestement au-dessus de ses forces. Or toute réaction, alors surtout qu'elle est contemporaine de l'action, n'est autre chose qu'une critique par l'exemple, se laissant souvent entraîner trop loin et devenant une caricature de ce contre quoi elle proteste. C'est

ce qui est arrivé à l'idéalisme, dont quelques-uns des systèmes sont de véritables parodies des doctrines matérialistes ; car si l'erreur du matérialisme consistait à identifier le petit nombre de phénomènes exactement connus avec l'ensemble de l'univers, l'erreur des idéalistes qui confondaient cet ensemble avec la fraction la moins explorée des phénomènes, était encore plus grossière, encore moins excusable.

Quant au sensualisme, il conserve ici encore le sens d'un matérialisme amendé ou d'un idéalisme indéfini ; ici encore il joue le rôle d'une transition indispensable. Sa prétention de construire la théorie de la connaissance sur les principes généraux de la philosophie, sans attendre l'étude spéciale des faits psycho-physiques, est une tentative aussi téméraire et aussi vaine que la synthèse générale du matérialisme.

Si l'on accepte, avec un grand nombre d'historiens impartiaux de la philosophie, cette façon d'envisager l'idéalisme comme une puissante réaction, psychique dans sa source, sociale dans ses effets, provoquée par la tentative du matérialisme de fonder une philosophie des sciences en dehors des conditions nécessaires à une pareille entreprise, il faut lui reconnaître tous les caractères habituels des réactions psychiques et sociales et, en premier lieu, celui de se rattacher directement à l'état qui précède le phénomène contre lequel la réaction se produit. Dans le cas qui nous occupe, cet état immédiatement antérieur au matérialisme était la conception théologique du monde. Les rapports intimes entre la théologie et la métaphysique idéaliste apparaissent donc tout aussi clairement en se plaçant à ce nouveau point de vue.

CHAPITRE II

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA RELIGION (FIN)

III. *Avenir de la religion; ses rapports avec la science.*

1. La destinée de la science détermine toujours la destinée de la philosophie ; et puisque la théologie est une des formes de la philosophie, la loi générale de corrélation entre la science et la philosophie embrasse, comme un cas particulier, toute la somme des faits sociaux qui expriment les rapports entre les croyances religieuses et les connaissances positives de chaque époque.

La religion n'apparaît comme facteur actif de la vie sociale, exerçant une profonde influence sur l'ensemble de son organisation, elle ne constitue une conception vivante du monde qu'aussi longtemps que les connaissances positives n'apportent pas une autre façon de comprendre la nature et l'homme. Elle ne conserve, d'autre part, son action que dans les groupes sociaux dans lesquels, par suite de causes d'un caractère incontestablement social, la formation des notions scientifiques a été arrêtée dans son développement.

Telle est la conclusion qui ressort de la loi qui régit les rapports entre la science et la philosophie, et telle est la

solution générale, quoique conditionnelle, de la question de l'avenir probable de la religion dans les sociétés humaines.

Mais cette dernière question présente un si grand intérêt théorique et pratique, qu'il convient de s'y arrêter, — ne serait-ce que pour expliquer comment elle est souvent mal posée par les partisans de sa solution catégorique, dans le sens de l'affirmation ou dans celui de la négation.

2. On remarque deux courants distincts, parmi ceux qui veulent résoudre cette question d'une façon absolue. Tous reconnaissent également que les conceptions religieuses contredisent formellement la vérité scientifique, et ne sont que des illusions de l'esprit à la recherche de l'essence cachée des choses ; mais tandis que les uns affirment que la contradiction ne saurait exister indéfiniment et qu'elle mène le surnaturel directement à sa ruine, les autres soutiennent qu'elle est une nécessité fondamentale de la nature humaine et qu'elle est aussi durable que les causes psychologiques qui la produisent. Ces deux thèses, malgré la communauté de leur point de départ, s'excluent mutuellement.

La première appartient surtout au matérialisme et aux doctrines voisines. Les penseurs de ce groupe sont fermement convaincus que dans la libre société de l'avenir il n'y aura de place ni pour la théologie, ni pour aucune de ses manifestations sociales; l'avenir sera « l'ère sans surnaturel », dans toute la force du terme. La morale rompra définitivement tout lien avec la religion, et reviendra, grâce au progrès des connaissances, à sa véritable source : la socialité ; l'influence intime, psychique du culte sera considérée comme une illusion le plus souvent nuisible. Une morale qui se rattache si peu que ce soit à la croyance au surnaturel, se décompose inévitablement à ce contact ; la « terreur transcendante » la corrompt, et

elle finit par condamner des tendances naturelles qui sont grandement utiles à l'individu comme à la société ; la religion est, en ce sens, quelque chose « d'anti-humain », la projection, dans notre intelligence, des plus misérables conditions sociales qui aient jamais existé. La large diffusion de la culture dans toutes les classes dissipera ce mirage et rendra à jamais impossible le retour de la fatale erreur ; l'homme ne s'adressera qu'à son semblable, il ne verra dans la nature qu'un sujet d'études, non un épouvantail qu'il faut craindre et implorer. La métaphysique théologique sera remplacée par une philosophie fondée sur l'observation rationnelle des phénomènes naturels, et l'enfant lui-même saura « que ce qu'on nomme l'absolu est à ses pieds ». L'état subjectif dans lequel chaque individu se trouve sous l'influence de la somme des sensations et des expériences que le monde lui donne, se développera ainsi normalement ; les éléments mystiques prendront la forme de légendes, et l'on verra clairement que la théologie pure et le mysticisme métaphysique n'ont jamais été que des perversions pathologiques d'une tendance légitime et féconde de l'esprit vers l'unité de la conception des phénomènes [1].

La thèse opposée considère, au contraire, la religion comme un fait normal relevant non de la pathologie, mais de la physiologie psychique, et c'est surtout parmi les continuateurs du criticisme de Kant et du sensualisme de Hume qu'on trouve ses défenseurs. La religion, affirment-ils, a pour source cette tendance à l'unité qui écarte les contradictions et règne dans l'art et dans la métaphysique ; ne poursuivant pas de buts moraux, elle peut également servir au progrès éthique, ou sanctionner de ses dogmes les plus monstrueuses immoralités. S'il s'établit à la longue, d'une manière ou d'une autre, un certain

1. Vaihinger : *Hartmann, Dühring und Lange,* ein kritischer Essay, page 16.

rapport entre la religion et l'éthique, la première n'a jamais rien de commun avec la science ; la religion n'est ni le savoir, ni un produit du sentiment : elle est une libre création de l'esprit. L'art, la religion et la métaphysique appartiennent à la même catégorie de faits psychiques. Comme tous les produits de l'imagination, les mythes et les dogmes religieux ne sont que des images et des symboles, et la vérité qu'ils prétendent posséder exclusivement, est toujours une vérité profondément subjective.

Sorti du sentiment de dépendance dont parle Schleiermacher, et puisant de nouvelles forces dans la « commotion tragique » qui, d'après Lange, accompagne toujours la croyance au surnaturel, le sentiment religieux n'est, en définitive, qu'une des illusions habituelles et plus ou moins volontaires de l'esprit humain. La religion ne peut vivre sans mythes et sans dogmes ; mais ces derniers, lorsqu'ils dépassent la réalité et contredisent la science, perdent toute valeur objective. Ils n'existent plus qu'au point de vue moral, comme les mythes n'existent plus qu'au point de vue de l'art. A côté d'une « psychologie sans âme » apparaît ainsi une « religion sans surnaturel », seule forme désormais possible des besoins religieux de notre esprit. Il faudra, en un mot, conserver à l'avenir la religion et la métaphysique, à condition de ne croire ni à l'une ni à l'autre et de considérer les idées de cet ordre comme ne satisfaisant qu'à des aspirations purement personnelles [1].

Les relations étroites entre ces raisonnements et la théorie sensualiste de la connaissance sautent aux yeux. L'existence purement subjective d'un idéal qu'on rattache néanmoins à quelque chose de réel et d'objectif, n'est acceptable qu'à la condition d'admettre toutes les subtilités logiques et les hypothèses gratuites de la psychologie

1. Vaihinger : *Hartmann, Dühring und Lange*, ein kritischer Essay, p. 191-3.

sensualiste. Une semblable idée n'a pu germer que sur le terrain métaphysique de la théorie de l'inconnaissable, qui conduit directement à l'affirmation que l'homme, pour se compléter et pour compléter le monde réel, a toujours besoin d'un monde imaginaire, créé par les plus hautes et les plus nobles fonctions de l'intelligence. Au-dessus des misérables résultats de la connaissance positive, l'esprit peut et doit s'élever à la poésie des conceptions abstraites qui est la philosophie, et à la poésie des conceptions symboliques qui est la religion. La philosophie et la religion ont une valeur purement subjective; mais tandis que la première tient encore d'assez près à la réalité scientifique, et cherche à combler les lacunes du savoir par des constructions purement logiques, la seconde n'a nul souci ni de la réalité, ni de la science, et tend au même but en recourant à une méthode plus simple, moins absolue, plus accessible à tous et, en fin de compte, plus efficace : la création de mythes.

La portée des systèmes métaphysiques et des dogmes religieux n'est pas dans leur valeur intrinsèque, dans leur caractère propre, — elle est dans leur sens moral, dans leur harmonie esthétique, dans leur perfection architectonique. Il en résulte que la philosophie ne doit pas tendre à remplacer complètement la religion; elles peuvent très bien coexister, et l'on n'a pas besoin d'être prophète pour prédire que toutes deux, s'alliant à l'art, continueront à alléger le poids de l'existence humaine et à purifier et fortifier l'idéal moral d'une suite ininterrompue de générations [1].

3. Laissons provisoirement de côté l'identité des créations esthétiques et des créations purement spéculatives; il reste toujours à résoudre la question de savoir si les

1. *Ibid.*, p. 20 et 27.

croyances religieuses sont destinées à disparaître définitivement ou si elles doivent reparaître sans cesse sous de nouvelles formes. La façon habituelle de poser cette question renferme deux erreurs qu'on ne remarque pas assez. La première consiste à croire que la question ne comporte qu'une seule solution, la seconde est dans l'ignorance complète des conditions sociologiques et dans l'emploi exclusif de considérations purement philosophiques.

4. La seconde erreur est de beaucoup la plus importante, car elle implique la première. La question de l'avenir des idées religieuses est incontestablement une question sociologique. Les croyances communes sont une des conséquences de la vie commune ; elles sont un moyen de rapprochement et de consolidation de groupes sociaux. Ce n'est pourtant pas dans cette communion d'idées qu'il faut chercher l'origine des sociétés humaines. Tout nous démontre, au contraire, que la théologie et la métaphysique ont été les résultats de besoins qui se sont manifestés relativement tard. D'autre part, la succession historique des générations qui produit le phénomène de l'hérédité, le démembrement du corps social en fractions hétérogènes, tout cela a influé sur la marche générale de la théologie et de la métaphysique, déterminant leur développement lent ou rapide, leur progrès ou leur décadence. Il serait d'ailleurs trop facile et trop long de citer toutes les conditions sociologiques qui font de l'histoire de la théologie et de la métaphysique une des parties constituantes de l'histoire générale du développement social.

A vrai dire, une pareille manière d'envisager les choses n'est sérieusement contestée par personne. Il est, en effet, difficile d'admettre que les savants et les philosophes contemporains puissent douter de l'impossibilité qu'il y a à se passer ici d'une étude comparative des faits sociaux, ou à considérer l'avenir de la religion comme une question

complètement étrangère à la sociologie pratique. Mais alors pourquoi cherchent-ils sa solution principalement, sinon exclusivement, dans les données d'une psychologie abstraite ?

5. Il ne me semble point difficile d'expliquer cette apparente contradiction. Les philosophes dont nous parlons sont profondément convaincus qu'en introduisant des arguments purement psychologiques dans un problème sociologique, ils n'abandonnent pas pour cela le terrain de la science sociale ; pour eux, les phénomènes sociaux se réduisent en entier aux faits de la psychologie individuelle, et la science sociale n'est qu'un développement des principes élaborés par la science abstraite de l'esprit humain.

Le problème de la destinée des religions ne cesse pas, à leurs yeux, d'être un problème éminemment social ; mais c'est précisément pour cela qu'ils veulent le résoudre au moyen de la psychologie introspective. C'est pour cela aussi que, dans les discussions toujours renaissantes sur l'avenir probable de la théologie, on laisse dans l'ombre le côté sociologique et l'on met au premier plan d'interminables raisonnements sur les propriétés inhérentes à l'intelligence humaine, sur sa tendance à sortir des limites de la connaissance expérimentale, sur son aspiration vers l'inconnu et le merveilleux. Le pire est qu'on oublie ainsi une question bien autrement importante, celle de savoir si ces besoins intellectuels qu'on invoque et qui sont à ce point complexes que les seuls phénomènes physiologiques ne peuvent les expliquer, ne sont pas le résultat de l'influence exercée, pendant une longue suite de siècles, sur l'intelligence humaine, par une infinité de causes sociologiques. Au lieu de chercher à déterminer le degré de constance de tel ou tel de nos besoins intellectuels, du besoin de s'illusionner par exemple, ne vaudrait-il pas

mieux étudier le degré de variabilité des facteurs sociologiques qui produisent et entretiennent ces besoins dans tous les groupes humains à la fois, ou dans quelques-uns d'entre eux seulement ?

Ce n'est pas tout encore. Un problème qu'on transporte dans un domaine qui ne lui est pas propre, ne peut s'y établir. Soit que les faits auxquels on le relie lui soient complètement étrangers, soit qu'ils aient avec lui des rapports tout autres que ceux qu'on suppose, on sent toujours l'insuffisance des données positives qui puissent l'alimenter ; il en est donc réduit à vivre et à se développer par des procédés purement artificiels. Ce n'est plus la vie réelle qui le résout, mais cette vie idéale qui se trouve en dehors de toutes les conditions complexes de la réalité, qui s'organise suivant les caprices de la raison, et dépend entièrement de la culture individuelle. Grandes sont les différences de ces deux sortes de solutions : les unes toujours conditionnelles, multiples, n'indiquant que les lignes principales, les autres, par leur nature même, toujours absolues et invariables.

6. Ces considérations s'appliquent parfaitement à la question si complexe et si ardue de l'avenir de la religion. Transportée dans le domaine de la psychologie abstraite, cette question est devenue aussitôt très simple et très claire. Étant donnée une certaine illusion, on demande s'il est dans la nature de l'esprit humain qui a reconnu son erreur, d'y persévérer indéfiniment, ou de l'abandonner immédiatement et pour toujours ? Il semble qu'on ne pourrait poser le problème d'une manière plus simple ; et pourtant c'est précisément sous cette forme qu'il devient véritablement insoluble. Qu'on y réponde en optimiste, en soutenant qu'il est indigne de l'homme de s'abandonner à une conception reconnue fausse, et que les générations futures n'auront pas cette faiblesse, ou en pessimiste, en

affirmant que l'illusion est non seulement légitime, mais encore grandement utile, car elle permet à l'homme de s'élever au-dessus des misères de son existence, — il est certain qu'on n'explique rien, et qu'on ne détermine nullement les conditions sociales futures qui peuvent influer sur le sort de la religion.

Nous avons vu déjà dans quelle direction il fallait chercher ici sinon la vérité complète qui nous échappera longtemps encore, du moins une solution approchée. En se plaçant résolument sur le terrain de la sociologie, il est certainement plus facile d'éviter les erreurs auxquelles les meilleurs esprits se sont laissés entraîner par la méthode psychologique. Il importe de ne pas oublier néanmoins que dans l'état actuel des sciences sociales, il n'est pas possible de prédire, avec quelque précision, l'avenir réservé à la théologie, et de prévoir toutes les transformations sociales qui peuvent modifier considérablement nos conclusions. Avant de hasarder la solution définitive des théorèmes de la sociologie appliquée, il faut élucider un grand nombre de questions élémentaires de la sociologie générale. Ce travail préliminaire indispensable est à peine ébauché ; tout ce que l'on peut espérer actuellement se borne à un petit nombre de propositions générales qui ne doivent non seulement pas préjuger la solution, mais même la chercher dans une direction unique. Laissant pour le moment la question ouverte quant à son issue pratique, ces propositions se contenteront de mettre en lumière son côté théorique, c'est-à-dire quelques-unes des conditions les plus générales et les plus constantes qui règlent le progrès des idées et l'évolution des faits sociaux.

7. Ce sont des indications de ce genre que nous donne la loi sociologique à laquelle nous avons eu tant de fois recours dans ce travail. Mais plus une loi est générale,

plus aussi ses manifestations concrètes sont variées, conditionnelles et difficiles à déterminer d'une façon précise. C'est ce que nous voyons dans la loi de corrélation entre les sciences et la philosophie, qui règle les deux phénomènes opposés : le développement et la décadence des conceptions théologiques. Les lois scientifiques représentent en abrégé la généralisation des faits abstraits, nécessaires ; mais la nécessité d'un fait n'implique pas encore, scientifiquement parlant, son inévitable production. Tout au contraire, les lois positives expriment des rapports constants entre une certaine condition, ou un certain ensemble de conditions, et un phénomène qui n'est, en somme, que leur réalisation hypothétique ; c'est justement pour cela que les lois générales paraissent avoir ce caractère tautologique qui étonne si souvent les personnes peu familiarisées avec les procédés scientifiques, et leur fait préférer les formules empiriques qui prévoient, en effet, plus sûrement les courtes séries des phénomènes congénères. C'est pour cela aussi que, dans les sciences supérieures, les lois générales servent bien plus à expliquer le passé qu'à prévoir l'avenir.

Tel est le service que nous rend la loi de corrélation entre la science et la philosophie. La direction de la pensée et le fonds des systèmes philosophiques se sont lentement modifiés, parallèlement aux modifications de la science positive ; la religion a été une des formes les plus anciennes de la recherche philosophique, et les conditions sociales au milieu desquelles elle est née — notamment l'ignorance profonde des masses et le savoir très insuffisant des classes dites éclairées — n'ont jamais disparu complètement, tout en se transformant à l'infini ; cette survivance, souvent inconsciente, de conditions purement sociales s'est constamment dissimulée sous le fait bien autrement apparent de la survivance des idées théologiques, dont elle est pourtant la véritable cause : la loi de corrélation suppose et géné-

ralise tout cela, s'appliquant ainsi à *tout ce qui a été*.

Pour passer à la généralisation de *ce qui sera*, il n'y a qu'un procédé — l'induction. Mais l'induction qui dans sa forme la plus simple conclut que ce qui est arrivé plusieurs fois *est arrivé* toujours dans les mêmes conditions, ne peut prévoir ce qui *arrivera*, qu'en supposant que le phénomène se reproduira avec tous ses détails, et qu'il contiendra tous les éléments qui le caractérisaient dans le passé.

Lorsqu'il s'agit des conceptions religieuses, l'histoire nous montre constamment à côté d'elles d'autres conceptions d'ordre supérieur, — quel droit avons-nous donc de supposer que les premières disparaîtront un jour complètement? Il est vrai que nous voyons en même temps un ensemble de conditions sociales qui ne s'accommodent à aucun degré ni des croyances au surnaturel, ni même des idées métaphysiques, et qui exigent impérieusement une systématisation des résultats du savoir positif. Mais cela veut dire seulement qu'il n'y a aucune raison de considérer la théologie comme un besoin supérieur et constant de notre intelligence.

8. Dans cette question de l'avenir de la théologie, l'induction n'indique donc qu'une seule chose : que cet avenir dépend directement de l'existence d'une nombreuse catégorie de phénomènes sociaux. Ces phénomènes se modifient sans doute, mais rien ne nous autorise à penser qu'ils sont destinés à disparaître un jour complètement, et avec eux les dernières traces des idées religieuses. L'induction permet au sociologiste de prévoir la diminution progressive de l'influence sociale des religions, mais elle lui défend de les considérer comme des quantités désormais négligeables.

Il existe notamment deux conditions dans lesquelles les religions sont un élément important d'évolution sociale : 1° lorsque les sociétés ne possèdent ni la large culture

scientifique, ni l'étroite éducation métaphysique ; 2° lorsque le développement des conceptions métaphysiques ou scientifiques se trouve être arrêté, pour une raison ou pour une autre, dans des milieux sociaux qui y sont d'ailleurs pleinement préparés.

9. La croyance au surnaturel est-elle un phénomène social normal ou pathologique? Quelles sont les conditions qui font naître et qui entretiennent l'opinion sur la nécessité des religions? Quelles sont les conséquences qu'on peut tirer de l'hypothèse évolutionniste sur la disparition graduelle de certaines doctrines? Ces questions se présentent ici d'elles-mêmes, et je vais essayer d'y répondre aussi brièvement que possible.

Si l'espoir d'une disparition définitive des conceptions théologiques ressemble fort, comme je le crois, aux utopies sociales qui prédisent le savoir universel et l'égalité absolue, la question de l'avenir probable des religions se réduit du coup à une simple distinction entre les phénomènes normaux et les phénomènes accidentels de la vie sociale. A ce point de vue, il s'agirait non plus de savoir si telle ou telle conception du monde subsistera toujours, mais de déterminer l'opinion qu'il faut s'en faire et que s'en feront ceux qui auront un jour à diriger l'opinion publique. Il est vrai qu'en posant ainsi la question, on déplace les difficultés du problème, on ne les écarte pas entièrement.

Rien, en effet, n'est plus discutable que nos opinions sur ce qui est normal ou anormal dans un certain milieu social ; l'état rudimentaire de la sociologie ne lui permet pas de nous fournir à cet égard un criterium général et infaillible. Les considérations les plus contradictoires se mêlent aux appréciations de faits en apparence semblables, mais qui appartiennent à des époques historiques différentes. L'esclavage individuel n'a-t-il pas été, à un moment donné,

un progrès social très régulier et très considérable, ce qui ne nous empêche pas d'envisager l'esclavage économique, la domination exagérée du capital sur le travail, comme un phénomène pathologique qui menace l'organisme social? En second lieu — et ceci est très grave — il importe de ne pas oublier que si, en rangeant un phénomène social dans l'ordre pathologique, nous sommes, il est vrai, tenus à lutter contre les causes qui le produisent, rien, d'un autre côté, ne nous garantit le succès de cette lutte. La traduction libre des termes « physiologique » et « pathologique » par les termes « normal » et « anormal » est une traduction très humaine, qui n'a de sens que par rapport au but idéal que nous nous proposons et qui est loin de pouvoir être toujours atteint. Il n'y a, à vrai dire, dans la nature, pas de place pour les phénomènes anormaux qui ne sont ni moins nécessaires, ni moins constants que les phénomènes normaux; ce qui les distingue, c'est leur association indissoluble avec les conceptions profondément humaines d'ordre et de bonheur, de désordre et de souffrance.

La transformation des religions, qui étaient considérées comme des phénomènes normaux, en phénomènes pathologiques ne change donc rien à la nature de la question et ne supprime aucune des difficultés qu'elle soulève. Nous continuons à ne pas savoir ce que deviendra, en fin de compte, l'illusion théologique, qui peut disparaître un jour de l'histoire de la pensée humaine ou conserver indéfiniment un certain minimum d'action et d'influence. La religion a beau être une maladie, une monstruosité, mais qui nous dit que l'organisme social, dans les conditions où il se trouve, peut se passer de monstruosités et de maladies? Et ceux qui considèrent la décadence religieuse, quand elle est produite par quelque cause externe, comme le signe d'une dégénérescence sociale, n'ont-ils pas jusqu'à un certain point raison?

De tout cela on ne peut tirer qu'une conclusion : à côté des doctrines religieuses qui sont les produits extraordinairement complexes de la vie intellectuelle des peuples, il y a les conditions sociales qui les rendent possibles et nécessaires et qu'il s'agit d'étudier avant tout. Le problème religieux se relie, en effet, de mille façons différentes, aux questions les plus importantes de la sociologie ; mais c'est là un point sur lequel je crois m'être déjà clairement expliqué et sur lequel, par conséquent, je n'ai pas besoin d'insister.

10. Quelles sont les causes qui font croire que les religions sont nécessaires non seulement aux masses ignorantes, mais encore aux esprits cultivés qui peuvent choisir entre plusieurs conceptions du monde ? — telle est la seconde question qu'il s'agit d'examiner.

On peut soutenir à la rigueur que dans toutes les illusions inconscientes, depuis la croyance au libre arbitre qui développe l'énergie individuelle et l'activité sociale, jusqu'à ces préjugés qu'on rencontre tous les jours dans la vie courante et qui nous aident à supporter les difficultés de l'existence, il y a un bon côté qui compense largement le mal qu'elles peuvent faire. Mais comment prétendre que des erreurs qui sont conscientes, et qui, par cela même, ne sont plus des erreurs, puissent jamais être utiles ? De semblables illusions devraient, semble-t-il, être abandonnées sitôt reconnues. Pourtant des penseurs, et non des moins remarquables, affirment hautement que le caractère illusoire n'empêche nullement les conceptions religieuses de satisfaire les esprits les plus cultivés.

Cette opinion, lorsqu'on en connaît l'origine, devient très intéressante, car elle fournit une réponse toute prête à la question qui nous occupe. C'est par suite d'une nouvelle et inconsciente illusion que ces penseurs croient sincèrement reconnaître l'erreur des conceptions reli-

gieuses — ces sortes d'erreurs ne peuvent être démontrées par l'expérience directe. Une comparaison que j'emprunte à M. Fouillée[1] expliquera ma pensée. « Dans une immense allée d'arbres, dit-il, les arbres lointains semblent se toucher, parce que nous demeurons en repos sans aller vérifier jusqu'au bout ; que serait-ce donc, s'il n'y avait point de bout ? » Il est évident que dans ce cas nous ne pourrions plus vérifier directement notre impression, et nous serions obligés de nous contenter d'une vérification indirecte, en étendant notre conclusion à tous les arbres, quel qu'en soit le nombre. Telle est notre situation à l'égard de ces illusions qui ont pour objet ce que l'on pourrait appeler l'extrême limite de l'infini. Si l'on voulait les dissiper au moyen de l'observation immédiate, on arriverait fatalement à les conserver et à croire qu'elles ne peuvent pas être définitivement écartées. Nous aurions beau répéter qu'il s'agit là de simples produits de notre imagination, que le surnaturel n'est que la grande ombre que notre grande ignorance projette sur le monde, nous garderions toujours sur la réalité de notre illusion, des doutes qui, de sophismes en sophismes, nous amèneraient à la conviction plus ou moins sincère que l'illusion est utile et nécessaire.

Les penseurs qui ont accepté la théorie de l'incognoscible, ce lourd héritage du sensualisme, sont naturellement ceux qui tombent le plus facilement dans cette erreur. En conservant l'incognoscible, ils conservent justement une partie de ce qu'ils déclarent devoir être rejeté ; ils sont suivis dans cette voie par la foule de ceux qui, en matière de questions métaphysiques, veulent trop embrasser et trop démontrer et qui, par cela même, ne démontrent ni n'embrassent rien.

1. *Le libre arbitre et la contingence des futurs*, dans *Rev. phil.*, t. XV, page 593.

11. Les hypothèses invérifiables de la théologie se transforment donc, dans certaines conditions, en illusions intellectuelles extraordinairement tenaces. Le point de départ de ces transformations est dans les causes fort nombreuses qui nous empêchent d'apercevoir nettement le caractère hypothétique des religions, et de les considérer comme de simples compromis entre notre ignorance du monde et notre insatiable curiosité. Nous oublions trop facilement que la théologie, comme la métaphysique ou tout autre création transcendante, n'est que le besoin d'une connaissance générale des choses trouvant son issue dans une série de suppositions anthropopathiques que la fantaisie revêt d'images appropriées. Nous oublions en même temps, que le changement dans la somme des connaissances spéciales entraîne un changement dans l'état de la connaissance générale, que le rapport qui s'établit entre l'ignorance et le désir de savoir, après avoir été théologique, devient métaphysique et tend plus tard vers une forme plus parfaite, celle des hypothèses vérifiables des sciences particulières. L'erreur consiste, comme on voit, à confondre le contenu et le contenant, la satisfaction avec le besoin, le provisoire avec le définitif. On exclut ainsi l'hypothèse théologique du domaine de l'hypothèse en général, et d'une espèce, sinon d'une simple *variété*, on fait un *genre*, je dirais presque un *règne* dans la vie intellectuelle de l'humanité.

12. Comme tous les phénomènes réellement importants de l'évolution sociale, cette erreur est le résultat de causes agissant au milieu d'immenses agglomérations d'hommes pendant un temps extrêmement long. Il a fallu que l'association entre certains groupes de représentations dure des milliers années, que l'hérédité et la sélection exercent leur puissante influence pour que la foi, la morale, les fins idéales de la vie pratique se trouvent être si intimement

liées dans l'esprit humain à une conception aussi éphémère que l'hypothèse anthropomorphe dans le domaine du surnaturel.

La puissance de cette association d'idées se fait sentir encore de nos jours à tout instant. Beaucoup sont convaincus, par exemple, que les croyances religieuses correspondent aux plus hautes aspirations de l'esprit humain et résument toutes les conditions de développement en dehors desquelles aucune société n'est possible ; pour eux, religion est synonyme de croyance, et morale, d'idéalisation. D'autre part, les sceptiques et les libres-penseurs de notre époque, qui démontrent l'inanité de toutes les religions et l'erreur naïve qui est au fond de chacune d'elles, arrivent à cette conclusion inattendue, que certaines conceptions religieuses, débarrassées des grossiers préjugés qui les vicient, doivent être conservées comme les acquisitions les plus précieuses de la civilisation ! N'est-il pas évident qu'ils voient ainsi dans la religion quelque chose de bien plus vaste qu'une hypothèse philosophique et par conséquent invérifiable, quelque chose qui embrasse l'ensemble des conditions de l'évolution historique ?

13. Reconnaître que l'éducation mentale qui entretient en nous les croyances religieuses a exigé de longs siècles, c'est reconnaître qu'elle est le produit de causes purement sociologiques. Lorsque nous parlons avec respect de la « religion » du devoir et que nous blâmons la « métaphysique » du devoir ou de l'honneur, nous témoignons que les conceptions qui appartiennent à l'immense majorité sont à nos yeux plus saintes, plus obligatoires que les conceptions d'individus isolés ou de faibles groupes sociaux. En contestant à la science, bien plus encore qu'à la métaphysique, la faculté de nous fournir un idéal, nous obéissons à un vague instinct qui nous pousse à apprécier les conceptions du monde au point de vue de leur *diffusion relative*. Peu

nous importe que les partisans de la philosophie scientifique soient parfois grandement idéalistes, que la croyance scientifique soit plus intense et se manifeste plus souvent que la croyance religieuse ou métaphysique. Nous ne faisons attention à rien de tout cela ; le problème est pour nous un problème de *mécanique sociale*, non de psychologie individuelle, et nous multiplions la vitesse par la masse, la faculté qu'une conception philosophique a de produire des croyances par le nombre absolu des manifestations de cette faculté dans une société donnée. L'avantage reste ainsi nécessairement à la religion, mais cet avantage démontre seulement que les esprits ne sont pas suffisamment préparés aux conceptions scientifiques ou même métaphysiques, et que l'humanité se contentera longtemps encore des naïves aspirations qui ont bercé son enfance.

14. Ce ne sont ni la théologie, ni la métaphysique, ni la science qui gouvernent le monde, c'est la foi en leur nécessité, en leur infaillibilité, en leur puissance sur les esprits. La foi, c'est-à-dire l'affirmation ou la négation uniquement basée sur le besoin de certitude qui nous est propre, et sans preuves pleinement convaincantes à l'appui, appartient à la science au moins autant qu'à la métaphysique ou à la théologie. Nous affirmerons toujours plus que ce que nous pourrons démontrer, nous compléterons toujours notre savoir positif par un savoir purement hypothétique, et c'est une chimérique entreprise que celle qui se propose de chasser la foi de partout, ou d'en limiter d'une manière uniforme l'action dans les différents domaines de l'intelligence. Ce qu'on peut et ce qu'on doit essayer de faire, c'est d'utiliser le mieux possible ce besoin impérieux de notre esprit, le laissant se développer librement là où il ne saurait être qu'utile, et le combattant là où sa manifestation est évidemment nuisible.

15. Ainsi donc, les causes principales qui produisent cette illusion qui nous fait voir dans la religion quelque chose que la métaphysique et la philosophie scientifique ne pourront jamais remplacer, se réduisent à deux erreurs : l'insuffisante distinction entre les conceptions philosophiques et les conceptions éthiques, et la confusion de la croyance, considérée comme un phénomène général et abstrait, avec la croyance religieuse qui n'en est qu'une des formes concrètes. Mais pendant que la première erreur se dissipe assez rapidement, grâce au progrès des branches descriptives de la sociologie, la seconde persiste opiniâtrément, ce qui s'explique d'ailleurs très bien par l'état arriéré de la sociologie générale et de toutes les branches de la psychologie, notamment de la théorie de la connaissance. Ces parties du savoir conservent encore, pour employer le langage de Comte et de son école, un caractère profondément métaphysique, et communiquent ce caractère à la théorie des idées théologiques qu'elles sont chargées d'interpréter (29).

16. La troisième question que nous avons à examiner est celle des conséquences qu'on peut tirer de l'hypothèse évolutionniste au point de vue de l'avenir de la théologie. Ces conséquences concordent d'une façon remarquable avec celles que nous avons obtenues par simple induction des faits historiques bien connus, et indépendamment de telles ou telles thèses fondamentales de l'évolutionnisme. Cette concordance est une preuve de plus de la justesse du point de vue choisi, car quelques-unes au moins des thèses de l'évolutionnisme ont acquis de nos jours un caractère vraiment scientifique.

La théorie de l'évolution donne une explication générale extrêmement simple de la vérité et de l'erreur. En partant de cette idée, que tout savoir est le résultat de l'adaptation psychique et physique de l'organisme au milieu qui l'en-

toure, elle considère le degré de cette adaptation comme l'unique criterium du degré d'exactitude de nos conceptions. « L'illusion, sous toutes ses formes, est un groupement défectueux, ou une synthèse mal faite... Cette vue sur la nature et les causes de l'illusion peut être exprimée clairement en termes physiques : un mauvais groupement des éléments psychiques est équivalent à une coordination imparfaite de leur condition physique, c'est-à-dire nerveuse ; imparfaite au sens de l'évolutionniste, en tant qu'elle ne s'accorde pas avec les rapports externes[1]. » Mais si cela est ainsi, et si les individualités isolées chez lesquelles les conditions internes du savoir correspondent le mieux aux conditions externes sont précisément celles qui dans la lutte pour l'existence sont le mieux douées, la tendance à une adaptation de plus en plus parfaite doit se manifester toujours. La sélection naturelle augmente incessamment parmi les hommes la somme du savoir précis, et exclut la possibilité de l'existence d'illusions qui seraient indéracinables et en même temps communes à tout le genre humain[2].

IV. *L'athéisme.*

17. L'athéisme est, à mon sens, le point de départ de toute métaphysique considérée comme conception du monde différente de la théologie. Il n'y a dans la métaphysique que de faibles restes du fétichisme, du polythéisme et du monothéisme, et encore ces résidus d'une autre époque disparaissent-ils d'abord et très rapidement dans le matérialisme qui a été le premier promoteur de la négation, plus tard et plus lentement dans les deux autres formes de

1. James Sully, *Les illusions des sens et de l'esprit* (Bibl. scient. internationale), p. 333-4.
2. V. *Revue philosophique*, t. XII, p. 344 (Ribot).

la métaphysique. Il suffit en effet d'examiner attentivement les doctrines de l'idéalisme et du sensualisme, pour se convaincre que le déisme de l'un et le panthéisme de l'autre ne sont qu'un athéisme plus ou moins timide et inconséquent (30).

Mais si la négation du surnaturel est le commencement de toute métaphysique, elle l'est *à fortiori* de toute philosophie scientifique, car la philosophie scientifique rejette également et au même titre les deux premières formes de la conception du monde. Je crois donc que beaucoup de ce qui a été dit, notamment par l'école positiviste, sur la position prise dans cette question par les matérialistes, repose sur un simple malentendu qui résulte, en grande partie, de la confusion de la *doctrine* avec la fausse *méthode*, au moyen de laquelle le matérialisme a transformé une vérité indiscutable d'une science particulière en une hypothèse philosophique invérifiable. Il est grandement temps de dissiper ce malentendu et de rendre à l'athéisme le caractère qui lui appartient.

18. « L'incognoscible » des sensualistes est un simple aspect, très général et très vague, du théisme et du panthéisme. H. Spencer a donc mille fois raison de dire « que l'incognoscible de la philosophie devra tôt ou tard se confondre avec l'incognoscible de la religion la plus parfaite et la plus rationnelle », car on apercevra un jour qu'entre la philosophie qui met à sa base un pareil concept, et la religion dépourvue de tout dogme, il ne saurait y avoir aucune différence essentielle. Malheureusement, Spencer remplace très arbitrairement l'incognoscible de la métaphysique par l'inconnaissable de la science. Un pareil terme est absurde et contradictoire, la science étant synonyme de connaissance et ramenant constamment aux conditions ordinaires les problèmes que la métaphysique proclamait hautement être définitivement inaccessibles au savoir

positif. Ne voyons-nous pas la série des questions ontologiques sur le temps, l'espace, la force, la matière cesser d'être des hypothèses philosophiques et devenir des faits étudiés expérimentalement par la psychologie?

Il est donc incontestable qu'entre l'athéisme, le théisme, le panthéisme et la théorie de l'incognoscible il existe une très proche parenté; il est non moins certain que chacune de ces doctrines a deux côtés distincts, l'un positif appartenant au passé, l'autre négatif, quoique facilement vérifiable, qui relie les trois formes de la métaphysique à la philosophie des sciences. L'origine et le vrai caractère de ce dualisme qui est très remarquable et qui constitue la cause principale du malentendu que je signalais tout à l'heure, s'expliquent aisément. De même qu'il existe des doubles sophismes qu'il est très difficile de résoudre [1], il y a des hypothèses qui paraissent scientifiques et qui, en réalité, sont en partie métaphysiques, car la proposition qu'elles sous-entendent est tout à fait indépendante de celle qu'elles affirment. Les hypothèses doubles abondent dans l'ancienne philosophie. C'est à elles qu'est due en grande partie l'ambiguïté des doctrines métaphysiques les plus importantes, et c'est l'une d'elles qui est la cause du caractère particulier que l'athéisme revêt dans chacune des trois formes de la métaphysique.

19. Si l'on décompose, par exemple, l'hypothèse qui est au fond de la théorie sensualiste de la connaissance en ses éléments constituants, on trouve deux parts qui n'ont rien de commun entre elles ni au point de vue de la méthode, ni au point de vue de la doctrine; elles ne paraissent avoir été confondues que pour cacher l'arbitraire de l'une sous les dehors de la nécessité empirique de l'autre. La théorie sensualiste de la connaissance relie, en effet, cons-

1. Funck-Brentano, *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*. Paris, 1879.

tamment la supposition gratuite d'une chose en soi en dehors de l'expérience, à cette proposition également applicable à toute hypothèse et à tout groupe de faits concrets, qu'on ne peut connaître ce qui est inconnu.

L'athéisme métaphysique présente exactement le même mélange d'empirisme et de conceptions imaginaires, il est composé, lui aussi, de deux affirmations. L'une consiste à dire que le surnaturel, n'ayant pas été observé, n'existe ni pour la science, ni pour la conscience ; l'autre, qui ne découle nullement de la première, prétend qu'il n'y a dans le domaine de l'incognoscible aucune place pour une divinité quelconque. Historiquement, c'est sous cette dernière forme que l'athéisme s'est toujours manifesté, car s'il n'avait pas admis l'existence de l'incognoscible, s'il n'en avait pas fait la pierre angulaire de la philosophie, il se serait contenté du fait empirique qu'on constate partout sans peine et qui est la négation scientifique du surnaturel.

CHAPITRE III

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA SCIENCE

1. J'ai montré que l'avenir probable de la religion était déterminé par les relations qui existent entre ce premier résultat important de l'évolution intellectuelle du genre humain et les deux autres — la philosophie et la science ; je vais examiner maintenant l'avenir probable de la philosophie, telle qu'elle s'est constituée historiquement, sous forme de métaphysique.

La question de l'avenir prochain de la métaphysique est liée de la manière la plus intime à la question des rapports de ce mode général de concevoir l'univers avec les grandes vérités de caractère abstrait qui sont lentement découvertes par les sciences particulières et qui, plus lentement encore, pénètrent dans la conscience de l'humanité.

J'ai consacré une grande partie de ce travail à l'étude de ces rapports qui se résument dans deux formules concises — la loi des trois types et la loi de corrélation. Il ne me reste plus qu'à développer les thèses générales que j'ai établies, de façon à permettre au lecteur de passer facilement de la théorie sociologique à l'application, et de poser d'une manière précise, sinon de résoudre définitivement, la question de l'avenir de la métaphysique. Ceci nous

oblige d'envisager à nouveau deux questions qui ont déjà été précédemment étudiées, quoique à un autre point de vue. La première de ces questions concerne la dépendance réciproque des idées philosophiques et des idées scientifiques, la deuxième les causes qui influent sur la marche lente de la dégénérescence des types anciens de la pensée philosophique et les symptômes par lesquels ce phénomène se manifeste. Pour terminer j'appellerai l'attention du lecteur sur le rôle de l'erreur métaphysique dans le travail préparatoire qui a déblayé le terrain de la vérité philosophique.

I. *Influence de la science sur la métaphysique et de la métaphysique sur la science.*

2. Il n'y a pas le moindre doute que la philosophie et la science, étant toutes deux le produit du développement social, aient influé, dans tous les cas, l'une sur l'autre à un degré plus ou moins grand. Cette influence, surtout celle de la philosophie, a été souvent exagérée. On a attribué, dans l'évolution scientifique de l'humanité, à la philosophie un rôle exclusif et absolu, rôle qu'elle n'a jamais eu et qu'elle n'a pas pu avoir. Mais il serait assurément inutile de vouloir éviter cet extrême si l'on tombait dans l'excès contraire, si l'on niait complètement les rapports existant entre les évolutions parallèles de la science et de la philosophie.

On ne peut pas douter non plus que les mœurs, les usages, la langue, la littérature, et enfin l'histoire considérée comme une série de faits et d'événements, n'aient réagi sur le sort de la science et de la philosophie. Il résulte de ce point de vue purement sociologique qu'il devait s'établir de très bonne heure, entre la science et la philosophie, un échange continuel et très actif de conceptions, d'hypothèses, d'idées directrices et de résultats généraux.

Nous n'allons cependant pas examiner ici les réactions de ce genre et nous poserons autrement la question. Y a-t-il eu réellement une tendance constante et régulière dans l'influence directrice de la science ou de la philosophie, et si elle existait, de quel côté se manifestait-elle ?

La réponse à cette question est donnée par les deux lois de sociologie que nous avons déduites de l'examen des faits historiques correspondants ; ainsi formulée, la solution n'est cependant pas complète, et il reste un point important à éclaircir.

Si la philosophie n'a pas pu, d'une manière générale, communiquer à la science ni son fonds, — car ses hypothèses avaient elles-mêmes une origine spéciale, ni sa méthode qui n'était qu'une sophistication des méthodes scientifiques, le rôle prépondérant de la science en ce qui touche la philosophie, a été, lui aussi, toujours limité par deux conditions essentielles. En premier lieu, la science a exercé son influence indifféremment sur toutes les branches des connaissances et de l'activité humaines, y compris la philosophie ; ce trait caractéristique des rapports de la science et de la philosophie s'est manifesté avec éclat dans une série de faits qui ont constitué la loi fondamentale des trois types de la métaphysique. En second lieu, au fur et à mesure que les données positives se transmettaient à la philosophie, elles rompaient évidemment les liens qui les rattachaient à la science considérée comme l'ensemble de certaines méthodes de découverte et de démonstration. Le sort de ces données, une fois introduites dans la philosophie, ne dépendait plus des progrès accomplis dans les branches du savoir qui les avait fournies, il dépendait des conditions fondamentales de la spéculation abstraite.

A mesure que l'horizon du penseur s'élargissait, à mesure que la science embrassait un plus grand nombre de phénomènes, l'espace réservé à l'imagination se resserrait, et le philosophe pouvait de moins en moins changer avec

ses hypothèses le sens des faits scientifiques et des vérités qui s'appuyaient sur eux. Tout au contraire, moindre était qualitativement et quantitativement, l'apport de la science à la philosophie, plus il était profondément transformé par les hypothèses arbitraires et invérifiables des philosophes. La loi de corrélation entre la science et la philosophie ne dépasse pas la simple affirmation de la constance et de la généralité de ce phénomène ; et c'est dans ces limites restreintes qu'il faut s'enfermer si l'on veut envisager l'état des sciences à une certaine époque comme cause sociologique de l'état de la métaphysique à la même époque ou à une époque voisine.

Ni la loi de corrélation, ni la loi des trois types ne contredisent, par conséquent, la justesse de l'opinion sur la différence des voies que la science et la philosophie ont toujours suivies pour arriver au même but.

La science a toujours renfermé en elle les germes d'une conception du monde, d'une philosophie à venir ; elle expliquait telles ou telles parties de l'univers, sans se demander où et quand elle s'arrêterait. Conquérante par sa nature même, suivant l'expression de Claude Bernard, elle devait toujours conserver la vague espérance d'arriver à embrasser, tôt ou tard, l'ensemble des choses. La philosophie, au contraire, abordait du premier coup l'explication de ce total inconnu qui constitue le monde. Cette différence radicale de procédés se retrouve dans toute l'histoire des sciences et des systèmes philosophiques ; et c'est là surtout ce qui a contribué à détacher prématurément des connaissances spéciales les fruits encore verts de la philosophie, et à donner à cette dernière un semblant d'indépendance. C'est précisément cette phase du développement de la philosophie, caractérisée par sa fausse *indépendance de la science*, que l'on appelle, ou que l'on doit appeler son *état métaphysique* [1].

1. V. Ire partie, ch. VIII, §§ 5-10.

3. Passons maintenant à l'examen plus détaillé du rôle qui appartient à la science envisagée comme explication des diverses fractions du monde, et à la philosophie considérée comme conception générale de la nature ; nous commencerons par le *facteur scientifique*.

J'ai essayé de montrer dans les chapitres précédents que l'état de la science influait toujours d'une manière décisive sur l'état de la philosophie qui lui correspond historiquement. De même que le développement des branches supérieures du savoir s'effectuait aussi bien dans la science qui les précédait immédiatement, que dans leurs propres limites, de même le développement de la philosophie dans ses trois couches successives : théologique ou primaire, métaphysique ou secondaire, et enfin demi-scientifique, se produisait préalablement dans les sciences spéciales. Celles-ci fournissaient à la philosophie non seulement les matériaux pour la construction d'hypothèses, mais encore les arguments qui, dans la suite, servaient à renverser ces hypothèses. Il ne me semble pas nécessaire d'insister sur ce résultat acquis, sur ce trait essentiel et fondamental du développement de la philosophie. Mais d'autres côtés de cette évolution ont besoin de quelques éclaircissements.

Le procédé par lequel la science intervenait toujours dans l'idée philosophique, la dirigeant tantôt vers le quiétisme religieux, tantôt vers le désordre métaphysique, tantôt enfin vers la connaissance empirique des phénomènes, se retrouve dans les signes extérieurs qui distinguent le développement de la philosophie du développement des sciences.

La philosophie passait continuellement d'un extrême à l'autre. Le triomphe du matérialisme amenait invariablement la domination de l'idéalisme qui, par une réaction nécessaire, aboutissait à une floraison nouvelle des idées matérialistes. Ces flux et ces reflux étaient habituellement

suivis par une période de philosophie intermédiaire, la philosophie sensualiste; celle-ci pourtant n'était pas plus heureuse dans ses efforts pour atteindre un équilibre stable, pour mettre fin aux oscillations constantes des hypothèses directrices. Il est clair, cependant, que tout cela ne peut être expliqué ni par la tendance prétendue innée à l'esprit humain, de passer d'un extrême à l'autre, ni par ce fait, que la métaphysique n'a jamais essayé de s'approprier les méthodes rigoureuses des sciences exactes.

Les méthodes scientifiques ne sont pas toujours applicables non seulement à la philosophie, mais encore à la science spéciale. Leur emploi dépend de l'existence de certaines conditions, parmi lesquelles il faut placer en première ligne, la détermination préalable des points de départ, qui seule permet à la philosophie et à la science d'observer et de généraliser.

Ceux qui, comme Lange, Göring et d'autres partisans des systèmes philosophiques contemporains, prétendent que les « aventures de la métaphysique », comme l'un d'eux appelle ces variations brusques d'un extrême à l'autre, dépendaient uniquement de ce que la science a été impuissante à imposer sa méthode à la philosophie, se trompent donc complètement; plus grande encore est l'erreur de ceux qui attendent d'un simple changement de méthode une transformation radicale de la philosophie.

Avant de lui céder sa méthode, la science positive doit donner à la philosophie l'ensemble des faits auxquels une méthode scientifique soit réellement applicable. C'est ainsi, en effet, que la science a toujours procédé, et son influence a été dogmatique, non méthodologique.

La pauvreté des résultats scientifiques qui se manifestait plus encore par des lacunes considérables dans la série des sciences abstraites, que par les faibles progrès dans les branches déjà existantes qui n'ont jamais pu aboutir à la constitution d'aucune philosophie spéciale, même dans

les parties les plus avancées du savoir, a été la cause principale des tendances métaphysiques de l'esprit humain.

Cette cause a été particulièrement efficace jusqu'à l'avènement de l'époque si décisive dans l'histoire des conceptions du monde, où l'on reconnut, pour la première fois, la nécessité de faire rentrer les connaissances biologiques et sociologiques dans le cycle des sciences exactes, et d'en faire la base de toute réforme dans le domaine de la philosophie. Quant à l'absence de philosophies spéciales des sciences particulières, elle est surtout appréciable de nos jours, par le concours qu'elle prête aux formes hybrides de la philosophie contemporaine, et par les entraves qu'elle met à la véritable généralisation de nos connaissances.

Au surplus, cet ordre de choses qui dure depuis des siècles et qui continue à peser sur le sort de la philosophie, n'a néanmoins jamais poussé celle-ci à se créer un fonds propre et indépendant de la science positive. C'est là un fait capital pour l'appréciation de l'avenir de la philosophie. Il démontre en effet jusqu'à l'évidence, que la philosophie n'a pas et ne peut pas avoir d'autres matériaux pour ses spéculations, que les matériaux scientifiques ; et ce fait dépend, à son tour, de la profonde unité de l'esprit humain, cherchant tantôt la connaissance des phénomènes particuliers, tantôt la conception de leurs rapports généraux. Il est clair, du reste, que si la dépendance de la philosophie à l'égard de la science était déjà manifeste à l'époque où la science était encore rudimentaire, cette relation ne peut que devenir plus étroite à mesure de la constitution des sciences spéciales et de leurs philosophies particulières.

4. La direction générale que prend la pensée philosophique et le caractère propre des conceptions du monde

qu'elle imagine, dépendent entièrement des conditions dans lesquelles le savoir positif exerce son influence sur la philosophie. L'histoire de cette dernière confirme cette thèse jusque dans ses moindres détails. Sans aller chercher loin des exemples, arrêtons-nous à cette remarque de Lange, que « les recherches exactes » doivent être « le pain quotidien du philosophe », et qu'on ne peut concevoir une philosophie sans la connaissance des résultats les plus importants et des principales méthodes de découverte de toutes les sciences qui étudient la nature [1]. Vraie théoriquement, cette remarque n'est en pratique qu'un « pium desiderium », même pour les systèmes les plus avancés de la philosophie contemporaine ; mais appliquée à la philosophie du passé, elle n'exprime qu'une négation et qu'une critique. La métaphysique a toujours été, comme le sont actuellement les meilleurs d'entre les systèmes philosophiques, l'humble servante de la science ; mais celle-ci était alors moins encore que de nos jours capable de forcer la philosophie à suivre sérieusement ses indications. C'est pour cela que Liebig avait parfaitement raison d'appeler, dans ses « Lettres sur la chimie », les matérialistes de simples dilettanti dans les sciences naturelles ; dans le domaine de la psychologie et de la sociologie, les idéalistes sont des dilettanti du même genre. Toute la métaphysique prend ainsi aux yeux de l'historien le caractère d'un dilettantisme plus ou moins conscient dans les différents domaines du savoir positif. Ce trait historique de la philosophie prouve assez que s'il faut, suivant l'idée de Comte, faire de l'étude des généralités une spécialité de plus, cela n'est possible qu'à la condition de créer des philosophies particulières des sciences abstraites, formant les chaînons intermédiaires nécessaires entre les sciences spéciales et la philosophie générale qui résume leurs résultats. Ce n'est

1. *Op. cit.*, t. II, p. 636.

qu'ainsi que le penseur pourra atteindre le but réel de ses efforts, l'unité complète et définitive de tous les domaines du savoir sans exception.

Cela est si vrai, que la métaphysique — cette négation vivante de toute gradation, de tout degré intermédiaire entre la connaissance empirique et la connaissance abstraite — n'a fait qu'affirmer, sans s'en douter, par toute son histoire, l'évidente impossibilité d'éviter cette gradation, et de se passer de ces degrés intermédiaires. Toutes les tentatives de la métaphysique pour atteindre du premier coup et par un effort unique le niveau le plus élevé possible de la connaissance, restaient toujours stériles, finissaient toujours par de déplorables échecs. La loi des trois types prouve clairement l'inanité profonde de tous les essais faits par l'esprit humain en vue de s'affranchir des conditions du savoir, de s'élever au-dessus de la science et d'atteindre sans son aide directe, au moyen d'une hypothèse pure et simple, à cette généralisation qu'on appelle la *philosophie de l'à priori*.

En effet, l'idée à priori s'assujettissait inconsciemment, comme nous avons pu le voir dans tous les systèmes philosophiques sans exception, aux mêmes conditions que l'idée à posteriori. Elle ne généralisait pas tous les ordres de phénomènes, mais seulement quelques-uns d'entre eux, ceux-là mêmes qui dans les sciences spéciales sont généralisés par l'idée à posteriori : l'unique différence consistait dans sa prétention d'embrasser le tout quand elle n'embrassait, en réalité, qu'une partie.

5. L'histoire des sciences et des systèmes philosophiques démontre que les idées absolues naissent spontanément et que les idées relatives sont le fruit d'une patiente investigation et d'un lent développement intellectuel. Mais cette même histoire nous montre encore que l'apparition des idées absolues n'est possible qu'en l'absence des idées

relatives; « l'horreur du vide » n'était pas une propriété de la nature, mais un caractère de l'esprit humain.

Pour s'en convaincre, il importe de distinguer rigoureusement dans la constitution des systèmes métaphysiques, les produits de la spéculation philosophique, et les résultats de la spéculation scientifique qui lui est intimement liée. Plus nous remontons le passé, plus nous voyons que la spéculation scientifique, non seulement chez les matérialistes, mais aussi chez les idéalistes, ne touche qu'aux sciences inférieures, et que l'idée philosophique tend à remplir cette sorte de lacune; par contre, plus la spéculation scientifique est proche de nous, plus elle embrasse, en dehors des sciences inférieures, la psychologie et la sociologie, et plus la pensée philosophique cherche à combler les insuffisances de ces sciences supérieures.

On remarque ainsi dans l'histoire de la métaphysique, deux courants parallèles. L'un d'eux, le courant fondamental et prédominant, la transforme en philosophies spéciales de groupes plus ou moins considérables de sciences. Entraînée par ce courant, la métaphysique semble reconnaître malgré elle l'absence de formes intermédiaires entre le savoir particulier et le savoir général, et vouloir racheter cette grosse faute originelle. Cette tendance s'est manifestée historiquement par la division de la philosophie *a priori* en trois directions distinctes.

Le second courant porte la métaphysique à se limiter et à se spécialiser de plus en plus, au fur et à mesure des progrès des sciences inférieures, et la transforme ainsi graduellement en une philosophie des groupes de phénomènes les moins étudiés. Les trois variétés de la métaphysique se sont laissées également entraîner par ce courant vers la recherche exclusive des questions spéciales de la psychologie ; c'est dans ce domaine que se sont produits les débats les plus passionnés et que les questions les plus importantes de la philosophie ont été reléguées. La *méta-*

psychologie et la *métalogique* matérialiste et idéaliste, c'est-à-dire la solution des questions purement psychologiques et logiques (la théorie de la connaissance) à l'aide d'hypothèses générales et invérifiables, ont remplacé la *métaphysique* matérialiste, sensualiste ou idéaliste.

6. De là découle fatalement cette conclusion que la métaphysique n'a jamais comblé toutes les lacunes du savoir, qu'elle n'a jamais été une science supérieure et générale, systématisant les autres sciences. Sa généralité et son unité n'existaient que dans l'imagination des philosophes. Elle comblait sans doute avec ses hypothèses les lacunes de quelques sciences particulières, mais elle les transformait ainsi en *métasciences,* jouant à leur égard le rôle de philosophie particulière. On peut donc dire que si la métaphysique a été une conception du monde, elle l'était à un degré infiniment moindre que le positivisme contemporain par exemple, avec ses prétentions pourtant bien modestes. En réalité, elle n'a été qu'un genre particulier de la dégénérescence de la science spéciale, et ce caractère était d'autant plus manifeste que le cycle des sciences abstraites devenait plus complet.

Ce cycle représentait la somme des réponses que l'esprit humain peut donner à la question : « Que connaissons-nous ? »[1] Le positivisme, dans le sens dans lequel je l'entends et l'accepte, considère cette somme comme la seule conception *actuellement* possible de l'univers. En réalité, la métaphysique non seulement n'allait pas plus loin que ce programme très modéré, mais elle n'était même pas capable de l'exécuter. Par la simple substitution de la question : « Que pouvons-nous connaître ? » (Kant), à la question : « Que connaissons-nous ? » la métaphysique n'a nullement élargi son problème ; elle l'a, au contraire,

1. Huxley, *Hume, sa vie, sa philosophie,* 1880, p. 64.

rétréci, au point d'en faire une recherche spéciale des phénomènes de la pensée; elle a placé la connaissance de l'esprit humain au même niveau que la connaissance générale de l'univers. Dans ces conditions, l'explication des phénomènes psychologiques, elle-même, n'a pu acquérir un caractère scientifique, et la métaphysique, cessant d'être la philosophie, n'est pas devenue une psychologie positive.

7. Passons maintenant à la deuxième partie de la question qui nous occupe, *à l'influence de la philosophie à priori sur le développement des sciences spéciales.*

Nous avons déjà appelé l'attention sur l'exagération du rôle qu'on fait jouer ici à la métaphysique. Sans doute, les vagues illusions élevées au rang de régulateur suprême de la vie intellectuelle, ont dû influer notablement sur l'évolution sociale tout entière, par conséquent sur l'accroissement progressif des connaissances positives qui occupent dans cette évolution une si grande place. On peut dire qu'en ce sens la philosophie à priori a été en même temps un agent actif et une fonction de la civilisation générale. Une semblable conclusion ne nous permet pourtant pas de sortir du cercle des rapports ordinaires des faits sociaux, et elle indique, de plus, que la réaction de la métaphysique sur la science a été, en somme, un obstacle que le savoir positif écartait graduellement. L'état florissant des conceptions *à priori*, conséquence et indice de l'ignorance et de l'insuffisance de la science, ne pouvait, certes, pas contribuer au progrès scientifique.

Mais il ne faudrait pas conclure de cette thèse générale qui, disons-le en passant, est également vraie pour toute la philosophie *à priori*, que la métaphysique doive être considérée comme la cause unique, ou même comme la cause principale qui empêchait le développement du savoir positif. Ceux qui supposent que le triomphe d'une ten-

dance quelconque de l'idée *à priori* aurait pu accélérer cette marche et que la domination d'une autre tendance aurait pu l'arrêter, aussi bien que ceux qui croient qu'il suffisait d'enlever les entraves que la métaphysique mettait à la science, pour faire avancer celle-ci à pas de géant, se trompent également.

Un exemple expliquera mieux notre pensée et la distinction que nous voudrions établir ici. Un philosophe aussi prudent que Lange ne craint pourtant pas d'affirmer que le monde ancien lui-même pouvait arriver à d'immenses résultats dans les sciences naturelles, sans la victoire de la réaction athénienne sur les tendances naturalistes des premières écoles philosophiques de la Grèce [1]. Or, il est à peine besoin de dire que les thèses les plus importantes du naturalisme ancien, qui constituent la base du monisme matérialiste moderne, l'éternité de la matière, la nécessité de tout ce qui existe, la négation du hasard dans l'ordre des causes effectives des phénomènes, la réduction de ces derniers au mouvement n'ont jamais pu et ne peuvent servir à la découverte d'aucune loi naturelle.

Peu importe que de semblables hypothèses soient considérées, même de nos jours, par beaucoup de gens, comme le dernier mot de la science. Le « dernier mot de la science » est justement celui qu'elle n'a pas encore prononcé et que les métaphysiciens prononcent en son nom, généralisant l'ensemble avant d'avoir expliqué les détails. Sans doute le matérialisme, par suite de causes que j'ai indiquées plus d'une fois dans ce livre et dans mon livre sur la sociologie [2], est la philosophie qui se rapproche le plus de la conception future du monde et de son précurseur immédiat — le positivisme empirique; mais cela ne provient nullement de ce que le matérialisme a produit simultanément toutes ou presque toutes ses thèses fonda-

1. *Op. cit.*, t. I, p. 16 et t. II, p. 183.
2. *Sociologie*, chap. XI.

mentales. Nous savons que l'idéalisme sous toutes ses formes a procédé de même, et cette prétention d'avoir atteint le but du premier coup, cette maturité hâtive et précoce forment un contraste frappant avec le développement si lent et si pénible de la science.

8. La science n'est pas une conception du monde, mais un acheminement lent et compliqué vers cette conception ; la philosophie hypothétique a toujours été, au contraire, et reste une ignorance du monde qui prétend donner l'explication définitive de l'ensemble des phénomènes. Ce n'est qu'en déterminant le sens exact des termes qu'on peut voir clairement les rapports entre les idées que ces termes expriment. En procédant ainsi dans la question qui nous occupe, on arrive à la conviction que la conception du monde, qu'elle s'appuie sur le matérialisme ou l'idéalisme, ne saurait présenter un rapport direct de cause à effet avec la tendance de l'esprit à concevoir l'ensemble des phénomènes. Au point de vue sociologique, cette tendance, qui n'est pas autre chose que le développement de la science, se trouve en relation étroite avec un grand nombre de facteurs, parmi lesquels les diverses formes de la conception du monde occupent en tous cas un rang secondaire. Les agents principaux sont ici, dans l'ordre des causes internes, l'exactitude des méthodes spéciales élaborées par chaque science, et, dans l'ordre des causes externes, toutes sortes de conditions matérielles. L'histoire des sciences confirme une pareille façon de voir. Des savants croyant profondément au surnaturel, des idéalistes de la plus pure eau ont souvent rendu à la science beaucoup plus de services que les matérialistes ou les athées ; en passant du domaine de l'imagination dans celui de la science dont ils connaissaient bien les conditions, ils s'y maintenaient facilement. D'autres, au contraire, apportaient dans les expérimentations scienti-

fiques leurs rêveries philosophiques ; ce sont là les hasards qui accompagnent fatalement tout mouvement en avant. Mais les diverses formes, soit théologiques, soit métaphysiques de cette conception absolument fausse de l'univers, qui a toujours fait le fond de la vieille philosophie, n'ont jamais eu d'influence prépondérante sur le développement de la science; cela résulte clairement de ce fait, que ce développement ne s'est jamais arrêté, malgré le grand nombre de savants qui partageaient plus ou moins les erreurs ou les illusions de la théologie et de la métaphysique.

II. *Symptômes de la décadence de la métaphysique.*

9. Si les rapports fondamentaux entre la science et la philosophie sont tels que nous les avons trouvés, la question de savoir quel sort est réservé dans un avenir plus ou moins prochain à la métaphysique, se résout d'elle-même : la métaphysique qui a occupé sur la scène historique une place si considérable, doit disparaître peu à peu. Cette disparition peut se produire très lentement, le dépérissement de la métaphysique peut se prolonger indéfiniment, car dans la constitution hétérogène des sociétés humaines, il se trouvera peut-être toujours des hommes ou des groupes entiers pour lesquels les illusions métaphysiques seront une nécessité dont le savant et l'homme d'État devront tenir compte. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il y a des causes actives qui détruisent sans relâche la puissance et le prestige des systèmes hypothétiques, que c'est dans cette direction que s'opère le mouvement historique que l'on appelle le progrès intellectuel, et que la renaissance de la philosophie *à priori* est un rêve aussi vain et aussi irréalisable que la renaissance de la théologie, sous l'une quelconque de ses formes.

10. Quoi qu'il en soit, ce sont les conditions objectives de l'existence de la métaphysique qui disparaissent les premières ; les conditions subjectives persistent plus longtemps. Parmi celles-ci, il faut citer surtout cette erreur qui consiste à prendre pour point de départ de raisonnements d'ailleurs parfaitement logiques, un nombre insuffisant de faits, et à revenir à ces mêmes faits ; on tourne ainsi dans un cercle vicieux dont une circonstance extérieure peut seule nous faire sortir. Lorsque cette illusion disparaît enfin comme les autres, par suite des progrès du savoir, on peut dire que la métaphysique a vécu. Les partisans de la vieille philosophie qui affirmaient toujours que la métaphysique était une science supérieure, résumant les résultats acquis par les recherches spéciales, se servent maintenant d'une argumentation qui montre clairement dans quel embarras ils se trouvent. Pour soutenir la possibilité de l'existence indéfinie de la métaphysique, ils s'appuient sur la différence radicale qui existe entre ses problèmes et ceux de la philosophie scientifique. Cette dernière serait, d'après eux, seule capable de généraliser les résultats des sciences particulières ; la métaphysique ne cesse pas pour cela d'être un savoir, mais un savoir qui, par sa nature même, n'a rien de commun avec celui que les sciences apportent et que la philosophie scientifique systématise. C'est, on le voit, la thèse du dualisme appliquée au savoir humain ; une thèse qui paraît singulièrement risquée, même dans l'état présent de la théorie de la connaissance.

11. Parmi les symptômes nombreux de la décadence graduelle de la philosophie *à priori,* il n'y en a pas de plus frappants que les progrès extraordinairement rapides, dans tous les systèmes contemporains, de la « théorie de l'incognoscible » et de cette doctrine bizarre qui considère la métaphysique comme une branche de l'art.

J'ai déjà dit ce que je pensais de la théorie de l'incognoscible, cette acquisition capitale, ce fruit le plus mûr de la métaphysique ; l' « incognoscible » occupe de nos jours une place considérable dans beaucoup de systèmes, grâce surtout aux travaux des derniers sensualistes. Mais il ne s'en suit nullement, comme le soutiennent quelques philosophes contemporains, que le matérialisme soit seul à rejeter le concept de l'incognoscible, accepté ou pouvant être accepté pour base et pour point de départ par toutes les autres doctrines métaphysiques. Cette opinion qui s'explique en partie par la confusion, dont il sera question plus bas, de l'incognoscible et de l'irréductible, est doublement erronée : elle est en contradiction avec les faits historiques, et n'est pas d'accord avec ce qui se passe de nos jours dans le domaine de la philosophie.

Dans le développement des systèmes métaphysiques, comme dans l'évolution de tout organisme épuisé, il faut distinguer la croissance et le déclin. Dans la première phase, sauf les exceptions ou « anticipations » que j'ai signalées[1], la conception de l'incognoscible n'existait, à vrai dire, dans aucune des trois métaphysiques ; le matérialisme ramenait tous les phénomènes à la matière, le sensualisme à la sensation, l'idéalisme à l'idée ou à la représentation. La théorie de l'incognoscible n'apparut et ne se développa que lorsque, grâce au progrès du savoir positif et au vague pressentiment de la possibilité d'une autre explication de l'univers, tous les systèmes eurent reconnu, presque simultanément, leur impuissance. Nous la trouvons dans les travaux philosophiques des meilleurs penseurs des trois derniers siècles, dans le matérialisme contemporain aussi bien que dans le sensualisme classique de Locke et de Hume, dans le sensualisme matérialiste de Cabanis, de Feuerbach ou de Dubois-Reymond,

1. Ire partie, chap. IV.

dans l'idéalisme de Kant, et même dans le positivisme d'Auguste Comte, de Littré et de Wyrouboff.

12. J'ai indiqué tout à l'heure la tendance actuelle à confondre « l'irréductible » avec « l'incognoscible », erreur grave que les matérialistes, les sensualistes et les idéalistes commettent également. Il n'est pas difficile de voir que l'arbitraire le plus absolu règne à cet égard dans toutes les théories philosophiques. Parmi les matérialistes, il y en a qui ne voient l'incognoscible que dans la matière considérée dans son essence, et d'autres qui le trouvent aussi dans la conscience — cette manifestation la plus élevée de la matière. La plupart des idéalistes modernes reconnaissent le « mécanisme » comme loi suprême du monde inorganique et même biologique ; mais opposant très nettement à ces deux mondes le monde psychique, ils viennent à leur tour se heurter au fantôme métaphysique de l'incognoscible, tantôt dans les deux premiers domaines de la nature, tantôt dans toutes les branches des connaissances humaines. La même remarque s'applique à la plupart des sensualistes. Pour sortir de ce chaos d'opinions contradictoires, il faut établir une distinction nette et précise entre ce qui est incognoscible et ce qui est irréductible.

L'irréductible n'est nullement, comme on le croit souvent, l'incognoscible de la science ; il n'est pas non plus l'incognoscible de la philosophie, comme les positivistes sont enclins à le penser. La philosophie affirme deux choses : que l'incognoscible existe, et qu'il est en dehors de la sphère de nos investigations. Ces affirmations n'ont rien de commun avec l'irréductible scientifique. La science ne connaît, au fond, que l'irréductible. Chaque branche spéciale du savoir renferme une série de rapports précis et immuables, particuliers et généraux, entre des phénomènes dont l'ensemble ne peut être identifié avec l'en

semble d'autres phénomènes que d'autres branches étudient non moins exactement ; en établissant ainsi les différences entre les propriétés irréductibles, nous constatons en même temps le rapport le plus général ou la loi qui les relie. Quelles sont les propriétés qui coexistent nécessairement ? Dans quel ordre se groupent-elles ? — la réponse à ces questions contient précisément la loi philosophique la plus générale que l'on ait pu découvrir jusqu'ici, grâce aux efforts de toute la série des sciences particulières. Cette loi a servi, comme on sait, de base à la classification du savoir qui a été le point de départ du positivisme scientifique.

L'irréductible qui occupe déjà une place considérable dans la philosophie scientifique, ne doit donc jamais être confondu avec l'incognoscible, qui ne peut rendre aucun service à la philosophie tant qu'il n'aura pas été sérieusement étudié par la psychologie. Cette confusion qui se fait pourtant couramment, est particulièrement regrettable à l'heure qu'il est, où les deux conceptions apparaissent simultanément comme le produit de la nouvelle évolution philosophique. La conception de l'incognoscible caractérise l'époque où la métaphysique reconnaît plus ou moins clairement et avoue plus ou moins ouvertement son insuffisance, comme conception du monde basée sur les données du savoir objectif ; l'irréductible est un des premiers rayons de lumière dans les ténèbres profondes qui entourent encore de toutes parts la conception future du monde.

La série négative — ce qu'on appelle le développement de la philosophie — engendre l'incognoscible. La série positive — le développement de la science — engendre l'irréductible.

La conception de l'incognoscible est négative dans son fond et dans sa forme ; la conception de l'irréductible est positive dans son fond, sa forme seule est négative. La con-

fusion qu'on fait ressemble ainsi à l'erreur du mathématicien qui affirmerait que $-A = +A$, parce que dans les deux parties de l'équation se trouve la même valeur A. On voit aussi par ce qui précède, que la cause de la confusion, outre la ressemblance superficielle, est dans l'apparition simultanée de l'incognoscible dans la métaphysique et de l'irréductible dans les théories générales des sciences spéciales, théories qui sont destinées à servir de fondement à la nouvelle conception du monde.

13. Le second signe caractéristique qui prouve que la métaphysique perd de plus en plus le terrain solide sur lequel elle s'appuyait jadis, est la thèse qui considère la philosophie *à priori* comme une création purement esthétique, comme une espèce particulière de poésie, nécessaire à la satisfaction de quelques-uns des besoins de notre nature. « La tendance qui pousse l'homme à créer des systèmes métaphysiques, dit Lange, est aussi essentielle, ce semble, à notre nature, que celle qui nous porte à faire, par exemple, de l'architecture [1]. »

Cette thèse, appliquée à la métaphysique ou à la théologie, ou à toutes les deux à la fois, semble être le moyen suprême auquel on n'a recours qu'après avoir épuisé tous les autres. Rien n'est plus facile, en effet, que de réfuter la série de sophismes sur lesquels repose ce système de défense de la métaphysique, actuellement très en faveur, et qui n'est qu'un de ces compromis à l'aide desquels les esprits hésitants réconcilient le passé avec l'avenir, ce qui a vécu avec ce qui est encore à naître.

Toute conception du monde, théologique, métaphysique ou scientifique, ne peut être qu'une explication symbolique des principaux phénomènes de la nature, symbolique en ce sens, qu'elle a pour origine et pour procédé l'abstraction. Mais le symbolisme dont nous parlons ici n'appartient pas

1. *Op. cit.*, I, p. 398.

exclusivement à la philosophie; on le trouve au même degré dans la science particulière ou dans toute autre forme de spéculation. Un semblable symbolisme n'est pas une simple reproduction, une simple copie de la réalité; l'abstraction, qui est sa raison d'être, lui donne le caractère d'une création originale. Il est donc impossible de nier les liens qui unissent la poésie, dans le sens étendu de ce mot, non pas seulement à la métaphysique, mais à la science et à la philosophie en général; ces liens ont leurs racines dans l'unité fondamentale des fonctions psycho-physiologiques de notre organisme. Le domaine de la création esthétique confine à la philosophie par le même côté par lequel il touche à la science ou à toute autre spéculation théorique, dans laquelle l'imagination est appelée à jouer un rôle considérable et souvent prédominant. Ces rapports intimes entre la poésie et la philosophie sont particulièrement frappants aux premiers degrés de l'évolution, lorsque les conceptions du monde sont simples et rudimentaires. La poésie a été le langage naturel de toutes les mythologies; elle a donné la forme et la vie aux premières abstractions de la pensée humaine. « L'art et la religion, remarque avec raison M. Espinas, sont partout intimement unis, parce que les conceptions du monde et de la vie, chez les peuples incapables de science, cherchant, comme elles le font, à s'exprimer pour s'éclaircir, rencontrent tout d'abord les symboles enfantins et les représentations sensibles. Par exemple, quand les populations du moyen âge s'efforçaient, dans leur ignorance, de se former une conception générale du monde et de leur destinée, elles trouvaient une satisfaction vive dans la vue de cette belle scène du Jugement sculptée au portail des cathédrales, symbole saisissant de ce que devait être plus tard la philosophie spiritualiste. Une *image* était leur philosophie [1]. »

1. Espinas, *La Philosophie expérimentale en Italie*. Paris, 1880, p. 15.

Mais les nombreux traits de ressemblance qui existent entre la création poétique et la création philosophique, ne doivent pas nous faire perdre de vue les différences considérables qui les distinguent.

La science et la philosophie, après avoir passé par tous les degrés de l'abstraction et avoir ainsi symbolisé la réalité, se contentent d'opposer la généralité à l'individualité, et « la moyenne constante » des phénomènes à leur constante variabilité. L'art a un but tout différent ; il a besoin de prêter un corps à l'abstraction, et son triomphe consiste à donner l'illusion de la réalité.

Les abstractions scientifiques et philosophiques, quelle que soit la distance qui les sépare des phénomènes observés, demeurent toujours de simples abstractions, des signes ou des symboles de la réalité concrète, une projection de celle-ci dans notre esprit ; le symbolisme de l'art, au contraire, n'a de valeur qu'autant qu'il se présente comme un retour à l'individuel, au concret, c'est-à-dire autant que l'artiste a réussi à créer des types qui, s'ils n'existent pas dans la vie réelle, peuvent au moins produire l'impression de réalités vivantes, d'individualités concrètes.

14. L'abstraction qui est la source commune de toute spéculation et de toute poésie, prend les formes les plus variées, suivant qu'elle s'exerce sur des perceptions sensorielles, des représentations, ou sur des conceptions plus ou moins générales. Mais l'abstraction est en même temps un processus analytique de la pensée qu'on peut interrompre dans chacune de ses phases. La création esthétique s'arrête justement aux degrés inférieurs de l'abstraction et de l'analyse, elle n'en atteint pas les échelons les plus élevés, les concepts généraux, les idées pures, et elle laisse ainsi à l'imagination tout son essor.

La synthèse succédant à une analyse rudimentaire, tel est le véritable caractère de l'art. La logique de l'abs-

traction est, au contraire, la loi suprême de la métaphysique qui pousse l'analyse jusqu'à ses extrêmes limites. C'est là le trait caractéristique qui différencie nettement la philosophie, et même la science, de l'esthétique pure.

Certes, la science et la philosophie emploient aussi la synthèse ; mais elles s'en servent pour atteindre un but qui n'a rien de commun avec celui que l'art poursuit ; aussi ne présentent-elles jamais ce retour au concret et à l'individuel qui, suivant de près les premiers efforts de l'abstraction, apparaît comme le trait le plus saillant de toute création esthétique. La science et la philosophie symbolisent la réalité, mais elles ne créent pas ou, tout au moins, ne doivent pas créer de chimères, au risque d'imiter l'art et de cesser d'être ce qu'elles sont. Mais alors même qu'elles en créent, elles ne ressemblent pas pour cela à l'art. L'idée chimérique peut, dans certaines conditions, avoir une grande importance historique et produire le bien-être ou la misère, les actions héroïques ou les grands crimes : mais cela ne prouve que mieux l'abîme profond qui existe entre cette catégorie de faits intellectuels et les créations ou les types esthétiques ; car l'idée philosophique ou scientifique n'a de force et de vigueur qu'autant qu'elle ne se prend pas elle-même pour un produit de l'imagination ; elle se réduit à zéro sitôt qu'elle perd cette croyance et qu'on la reconnaît pour une erreur de l'esprit.

En d'autres termes, les créations métaphysiques ne conservent une certaine valeur que si on les considère comme des formules générales, destinées à représenter le vrai rapport des choses, autant, du moins, que la symbolisation exacte de la réalité est accessible à nos moyens d'investigation. Le type créé par l'artiste est, au contraire, ouvertement accepté comme le produit de son imagination, ce qui ne l'empêche pas de demeurer dans le souvenir de la postérité et d'être une source de jouissances

esthétiques pour une longue série de générations. La cause en est bien simple. Au fond de toutes les créations artistiques on trouve une vérité, c'est-à-dire, suivant la définition de Spencer, la coïncidence exacte des rapports subjectifs et des rapports objectifs ; au fond de toutes les fictions métaphysiques, nous ne trouvons jamais que l'erreur.

La métaphysique ne peut donc pas devenir une branche de l'art. L'objet de son étude, la méthode qu'elle est obligée d'employer, tout l'en empêche et l'en empêchera toujours (31).

III. *Conclusion. L'erreur métaphysique et la vérité philosophique.*

15. Quels que soient les termes de comparaison choisis, l'art, la science ou la philosophies fondée sur le savoir positif, nous arrivons invariablement à la conclusion que la métaphysique est une erreur de l'esprit dans laquelle l'humanité tombe inévitablement dans certaines conditions, et dont elle ne se débarrasse qu'en modifiant ces conditions.

Mais l'erreur que Spencer définit comme un manque de correspondance exacte entre les relations subjectives et les relations objectives, c'est-à-dire entre les deux catégories principales de nos représentations, viole toujours une loi naturelle, et amène fatalement la ruine si elle dure trop longtemps. Dans le cours ordinaire des choses, cependant, ce danger est d'autant moins à craindre qu'il devient bientôt lui-même un stimulant puissant qui pousse les hommes à chercher sans relâche la vérité. Cela est vrai pour les erreurs particulières comme pour les erreurs générales, et, à ce point de vue, Lewes a certainement raison lorsqu'il dit qu'après le savoir exact, il n'y a rien

de plus instructif que l'erreur exacte [1]. Une théorie scientifique de la vérité et de l'erreur, basée sur les données de la physiologie cérébrale, rendrait à coup sûr des services considérables à la sociologie future ; elle permettrait surtout d'apprécier à sa juste valeur la métaphysique. Malheureusement, cette théorie n'existe pas ; nous trouvons, en revanche, fréquemment l'affirmation que l'erreur conduit directement à la vérité, ou, ce qui est plus étrange encore, qu'elle est la forme rudimentaire de la vérité.

D'où vient cette opinion et où nous conduit-elle ? Sans entrer dans des détails qui nous feraient sortir de notre sujet, nous pouvons hasarder ici une remarque qui a son importance.

La vérité et l'erreur ont une même origine physiologique, et la légitimité de l'erreur est en ce sens incontestable ; mais nous n'avons pas le droit d'aller plus loin et de conserver la téléologie de l'erreur, alors que nous condamnons définitivement toutes les téléologies. L'utilité pratique que nous retirons de nos erreurs est toute autre chose que leur valeur théorique, et pourtant on les confond toujours, et l'on en conclut à tort que la théologie et la métaphysique ont été non seulement nécessaires à la vie sociale, mais encore indispensables au développement de la philosophie.

L'expérience de tous les jours qui nous montre que la vérité s'acquiert avec des peines infinies et vient à la suite d'une longue série de fautes, amène tout naturellement la conviction que dans la filiation historique, l'erreur précède toujours la vérité comme un inévitable antécédent. Un grand nombre de faits connus, quoique insuffisamment analysés, semblent parler en faveur de cette opinion ; mais ces faits pourront offrir un tout autre caractère lorsque les phénomènes de succession et d'interdépendance psycho-

1. *History of philosophy*, vol. I, p. 367.

sociales seront mieux étudiés. C'est ainsi que les recherches récentes dans le domaine de la psychologie expérimentale tendent à démontrer qu'entre les sensations subjectives et les sensations objectives il n'y a aucune limite précise, car elles ne se distinguent que par le degré de leur complexité physiologique, et passent constamment les unes aux autres, sous l'influence d'un grand nombre de causes psychiques et sociales.

Toutes les sensations subjectives peuvent devenir objectives, ce qui arrive infailliblement lorsque nous les observons avec attention, lorsque nous les considérons comme quelque chose d'extérieur par rapport à nous-mêmes et lorsque nous en formons des conceptions ou des idées abstraites. D'autre part, toutes les sensations objectives peuvent être simplifiées au point de nous paraître subjectives : il suffit, en effet, pour cela de tomber dans l'exagération de l'analyse, qui détruit la complexité naturelle des faits objectifs, ou dans l'exagération de la synthèse qui crée une simplicité factice. On tire facilement de là une explication des rapports réciproques de l'erreur et de la vérité, qui par son point de départ diffère notablement de celle généralement admise. Si les faits sur lesquels nous nous appuyons sont exacts, toute erreur se réduit à une simplification illégitime de phénomènes psychiques complexes, ou à une complication tout aussi arbitraire de phénomènes simples. Ceci veut dire que l'erreur ne peut pas être considérée comme quelque chose d'indépendant, d'existant en dehors des opérations intellectuelles qui établissent la vérité. En dépit des apparences, la vérité précède toujours l'erreur, qui n'en est que l'adultération résultant de causes physiologiques, psychologiques et surtout sociologiques. C'est pourquoi toute vérité postérieure a pour origine une vérité antérieure, et non une erreur, comme on le dit couramment.

La voie qui mène à la vérité part donc du même point

que celle qui conduit à l'erreur ; les deux voies sont parallèles, mais nous considérons la première comme normale, parce que les phénomènes psychiques y conservent leur complexité ou leur simplicité naturelles, et la seconde comme anormale parce que le caractère subjectif et objectif des phénomènes intellectuels y est arbitrairement confondu.

Il n'est pas inutile d'ajouter que cette explication confirme le principe de ma classification des systèmes philosophiques du passé. Il est facile de voir, en effet, que les erreurs philosophiques les plus diverses se réduisent nécessairement à deux types distincts — le subjectivisme exclusif des idéalistes, et l'objectisisme non moins exclusif des matérialistes, — auxquels vient se joindre le sensualisme, comme une tentative de conciliation des deux extrêmes dans une synthèse supérieure (32).

16. Si tout cela est vrai, il est clair que ce n'est pas la métaphysique, sous aucune de ses formes, qui constitue l'antécédent de la philosophie scientifique, mais bien ces vérités particulières qui ont été le point de départ de la métaphysique et que la métaphysique a toujours systématiquement dénaturées. La métaphysique ne pourrait pas être considérée comme une erreur de l'esprit humain, si elle n'avait avec la philosophie des sciences cette communauté d'origine, et la philosophie des sciences, à son tour, ne pourrait pas être la vérité, si elle ne poursuivait pas le même but que la métaphysique.

Les sciences spéciales sont certainement nées et ont commencé à se développer avant n'importe quelle philosophie. « Si les sciences ont débuté par les observations de la vie courante, remarque très justement un philosophe allemand [1], et si elles n'ont été pendant longtemps qu'une

1. Kirchmann, *Katechismus der Philosophie*. Leipzig, 1881, p. 5.

collection de faits isolés et de lois inexactes, il n'en est pas moins vrai qu'elles ont préparé le terrain, rassemblé et classé les matériaux dont la philosophie avait besoin. Les sciences particulières renfermées chacune dans un domaine spécial, ont dû s'arrêter dans le développement des idées générales, toutes les fois qu'un semblable développement les forçait à passer dans le domaine voisin; et comme toutes les sciences avaient des limites qu'elles ne pouvaient pas transgresser sans cesser d'être elles-mêmes, il s'est trouvé que tout un vaste domaine du savoir est resté inexploré. Pour l'étudier, il fallait une science d'un genre à part, résumant les résultats de toutes les autres; c'est la philosophie qui a joué ce rôle, étudiant ainsi les lois les plus hautes de la vie et du savoir. » J'accepte volontiers l'idée fondamentale de l'auteur et sa définition de la philosophie; j'étends seulement la définition à la métaphysique aussi bien qu'à la philosophie scientifique, et je fais mes réserves à l'égard de la différence qui existe entre la connaissance spéciale des phénomènes et la conception générale de leur ensemble. Par son origine et par le but qu'elle poursuit, la métaphysique est donc un effort de la pensée tout à fait identique à celui que nous trouvons dans la philosophie des sciences; cela ne nous empêche pas de considérer le premier comme stérile et aboutissant à l'erreur, et le second comme fécond et pouvant nous amener un jour à la découverte de la vérité.

CHAPITRE IV

CONCLUSION.

1. Il ressort de tout ce qui précède, une conclusion qui me paraît incontestable. Ce n'est pas dans le passé qu'il faut chercher une conception scientifique de l'ensemble des phénomènes, une philosophie dans le vrai sens du mot, car une synthèse aussi vaste ne pouvait naître à une époque où la plupart des sciences fondamentales n'étaient pas encore constituées. Les tentatives de généralisation qui se sont produites étaient donc d'avance condamnées à rester stériles, et les vérités absolues de la métaphysique n'ont été que des erreurs relatives et temporaires. Mais en vertu des conditions historiques résumées dans la loi des trois types, ces erreurs se rattachaient toujours et dans tous les systèmes à des parcelles de vérité ; c'est pour cela, sans doute, qu'aujourd'hui encore nous sommes enclins à voir dans la métaphysique l'ancêtre direct de la philosophie scientifique.

Nous savons pourtant déjà que dans le domaine des connaissances exactes, il faut distinguer « l'évolution » de la « constitution ». La constitution d'une science est une notion clairement déterminée par deux caractères :

la découverte d'une méthode et son application à la recherche de relations assez constantes pour pouvoir servir de base à l'étude de tous les phénomènes du même ordre. Elle équivaut par conséquent à la démonstration expérimentale de l'utilité spécifique de telle ou telle méthode particulière. La même distinction s'applique évidemment à la philosophie scientifique qui, elle aussi, pouvait évoluer et se développer pendant des siècles, sans pour cela être le moins du monde constituée.

Il est bien entendu aussi que la philosophie du passé, considérée comme la phase pendant laquelle l'erreur prédomine et l'illusion règne despotiquement, a été absolument inévitable. Mais nous avons vu que cette nécessité qui dépend des conditions historiques du développement du savoir spécial, ne nous donnait aucun droit d'établir une relation directe de causalité entre les erreurs métaphysiques et la vérité philosophique ultérieure. Par sa définition même, la philosophie des sciences prend sa source non dans les systèmes métaphysiques, mais dans les sciences abstraites et leurs philosophies particulières.

Le même fait se produit pour les sciences qui dans leur évolution s'appuient exclusivement sur les vérités démontrées dans les branches immédiatement antécédentes. Ce n'est pas l'alchimie qui a créé la chimie, ce sont la physique, la mécanique, la mathématique ; ce n'est pas l'astrologie qui a fait l'astronomie, née de la mécanique et de la mathématique ; la biologie n'est pas résultée des fausses conceptions qui existaient jadis sur la structure et les fonctions des corps organisés, elle est venue après les premières conquêtes sérieuses de la chimie ; la sociologie est sortie non de la « République » de Platon, de la « Politique » d'Aristote, des idées qui avaient cours au moyen-âge, encore moins des théories de Vico, de Rousseau ou des encyclopédistes, mais d'un très petit nombre de vérités fondamentales appartenant à la biologie ; enfin la psychologie concrète

qui étudie les fonctions cérébrales dans leurs rapports multiples avec les divers milieux sociaux, fait sous nos yeux son premier pas en avant guidée par des savants qui, n'appartenant plus aux anciennes écoles, s'appliquent uniquement à tirer le plus grand parti possible des modestes tentatives contemporaines dans le domaine des manifestations de la vie individuelle et sociale.

2. La philosophie est le résultat singulièrement lent à venir, de toute la somme du savoir humain ; la conception générale de l'univers non seulement contiendra des lacunes, — ce qui est une condition inévitable de tout savoir et de toute philosophie — mais restera nécessairement erronée, tant que la série des sciences abstraites, fondamentales ne sera pas achevée, tant que chacune de ces sciences n'aura pas créé spontanément sa philosophie particulière, et tant que ces deux couches superposées de la pensée abstraite ne formeront pas la base solide sur laquelle la philosophie générale pourra s'édifier. Telle est la thèse que je défends et qui va directement à l'encontre de l'opinion courante qui soutient que la philosophie a toujours eu sa place marquée à côté de la science, qu'elle s'est toujours développée parallèlement à cette dernière et qu'elle devra conserver à l'avenir, au moins dans ses traits essentiels, la même indépendance.

Cette notion de l'indépendance de la philosophie, sinon d'une direction suprême qu'elle imprime aux sciences particulières, est une erreur très caractéristique, une illusion à laquelle aucun philosophe n'a échappé. Et pourtant ce n'est pas la philosophie, parachèvement encore incertain de la série fondamentale des sciences abstraites, qui a toujours occupé une place importante à côté de la science positive, c'est la métaphysique, conséquence inévitable des nombreuses lacunes du savoir, conception du monde essentiellement fausse dans ses traits généraux et souvent

même dans ses détails, interprétation purement subjective, pleine de contradictions latentes, malgré l'apparente logique avec laquelle les conclusions hypothétiques y découlaient habituellement des prémisses invérifiables. Si le terme de *science* ne s'applique plus aujourd'hui, comme naguère, à des choses complètement différentes, ou même absolument contraires, le terme de *philosophie* devrait également cesser d'être employé pour désigner indifféremment la coordination définitive des connaissances scientifiques et les hypothèses générales qui suppléent au savoir absent.

Aussi entend-on exprimer l'opinion qu'il est impossible, sans tomber dans un grossier paralogisme, de ranger sous le même titre la métaphysique et les doctrines nouvelles qui cherchent à la remplacer. Mais ce ne sont encore là que de vagues tendances d'une minorité ; la grande majorité continue, comme par le passé, à voir dans la philosophie la branche la plus ancienne de nos connaissances. Il est juste d'ajouter qu'ici les avis se partagent : les conservateurs, les partisans des vieux modes de philosopher soutiennent que la philosophie vient d'entrer dans sa période de maturité, qu'elle a atteint l'âge où tout changement profond, toute transformation radicale cessent d'être possibles et, par conséquent, désirables ; les novateurs, les adversaires des formes antiques de la pensée prétendent, au contraire, que la philosophie est très vieille, qu'elle est parvenue aux extrêmes limites de son développement, mais qu'elle ne mourra pas tout entière, et que sa meilleure part revivra dans les systèmes scientifiques de notre époque. Ni les uns ni les autres ne veulent donc voir ce fait pourtant manifeste, que la philosophie est une discipline essentiellement nouvelle et dont les principales données restent encore à l'état de problèmes irrésolus, — une création synthétique puisant ses forces vives dans la sociologie et la psychologie, qui sont encore en voie de

formation et qui, par conséquent, n'ont pu lui prêter leur appui dans le passé. On s'en tient toujours aux apparences superficielles des choses, et l'on ne se soucie ni de leur réalité intime, ni de leur véritable filiation qui est en contradiction flagrante avec la terminologie en usage : aussi n'arrive-t-on pas à comprendre que ce n'est pas avec les débris des anciennes conceptions que peut être construit l'édifice futur de la philosophie (33).

3. Ici surgit une question importante, relative aux systèmes contemporains de philosophie scientifique. Quel rôle jouent-ils dans la marche générale de l'évolution philosophique ? En quoi diffèrent-ils, de la métaphysique d'une part et de la philosophie des sciences de l'autre ?

Ce problème mérite l'attention à plus d'un titre, sa solution pouvant seule nous donner une juste idée des obstacles qui s'opposent encore au triomphe définitif de la nouvelle conception du monde.

Deux points de vue peuvent nous orienter ici ; le premier est apodictique, le second historique.

La plupart des philosophes contemporains accordent volontiers, que la philosophie aura fait un pas immense en avant, le jour où l'on renoncera définitivement à obtenir une conception du monde en partant de la conscience individuelle. Mais — ajoutent-ils aussitôt avec une pointe d'ironie — la suprématie des procédés subjectifs ne disparaîtra en philosophie, que si le besoin d'unité qui tourmente la raison humaine depuis des siècles, trouve à se satisfaire d'une autre façon; car « nous ne sommes pas organisés uniquement pour connaître, mais aussi pour faire de la poésie, pour construire des systèmes, et l'humanité saluera et acclamera toujours avec une joie nouvelle les créateurs de l'unité fictive du monde[1]. » Je n'insisterai pas

1. Lange, *Histoire du matérialisme*, tome Ier, p. 82.

sur la contradiction évidente impliquée dans cette affirmation, que la philosophie ne pourra atteindre son plus haut développement que lorsqu'elle cessera d'exister sous la forme qui lui a été propre jusqu'à présent. Autant vaudrait admettre la valeur pratique de ce qui, théoriquement, a été reconnu égal à zéro, ou nier la réalité d'une catégorie entière de faits intellectuels auxquels on concède néanmoins un rôle moral et esthétique considérable [1].

C'est pourtant à propos de la question de la nécessité actuelle du subjectivisme qu'un véritable schisme a éclaté entre les systèmes scientifiques modernes. Il me sera permis de rappeler ici ce que j'écrivais à ce sujet il y a quelques années : « A peine parvenue à établir d'une façon durable sa domination sur les esprits, la philosophie scientifique a vu naître dans son sein une division qui en a fait d'un coup deux philosophies distinctes. Des penseurs qui venaient de reconnaître solennellement l'unité définitive de la science et de la philosophie, se sont vus subitement séparés en deux camps ennemis. Il n'y avait, en apparence, au fond de cette division, qu'une différence partielle d'opinions ; il y avait, en réalité, beaucoup plus ; le dissentiment touchait à la position prise par chacun des adversaires à l'égard de la science. Il devint évident que, tout en restant dans la même direction et ne s'en écartant jamais, on pouvait y occuper deux positions au moins ; on pouvait *marcher en avant* de la science, se proposant de la diriger vers de nouvelles conquêtes et de nouveaux progrès, et l'on pouvait *suivre* la science, se proposant un but infiniment plus modeste, celui de l'unifier en la résumant. Avant la vérification par les faits, ce double rapport entre la philosophie scientifique et la série des sciences fondamentales pouvait être l'objet de conjectures, de suppositions plus ou moins plausibles. Aujourd'hui, l'expé-

1. V. partie II, chap. v, et partie III, chap. II et III.

rience est faite. La phase actuelle du développement philosophique est marquée surtout par cette différenciation, ce dédoublement de la pensée scientifique[1]. »

Mais quoique profondément entré dans la conscience philosophique de notre époque, cet antagonisme n'y revêt que rarement la forme indiquée dans le passage que je viens de citer. Le public intéressé dans la question — et c'est maintenant de plus en plus le grand public qui est choisi comme juge dans ces querelles d'écoles — aime mieux donner à la rivalité des deux groupes qui se partagent la domination de la pensée philosophique, une explication quelque peu différente, du moins en apparence. Voici en quels termes se pose le débat. Il existe actuellement, affirme-t-on, une philosophie qui est incapable de satisfaire certaines tendances fondamentales de notre esprit ; elle est trop dénuée de cette poésie qui répond à nos besoins d'harmonie et d'unité et dans laquelle la philosophie puise ses plus belles synthèses. Le positivisme, pour l'appeler par son véritable nom, n'est donc pas une philosophie, disent ses adversaires, d'accord en cela avec la foule à laquelle cette doctrine donne, en effet, peu de satisfaction. Les autres systèmes de philosophie scientifique, au contraire, — et c'est là un trait qui leur est commun — « profitent de tous les résultats de la culture de leur temps, pour créer cette unité du monde et de la vie intellectuelle qui est inaccessible au savoir positif[2] ». Dans ce but, on revise, on corrige de mille façons différentes les anciens systèmes, on y laisse pénétrer largement les nouveautés du jour, les thèses à la mode, on y adopte les procédés les plus en faveur de la science exacte, — et le résultat ne se fait pas attendre. Chassée avec éclat de la philosophie par la porte principale, la méthode *a priori*

1. *La Sociologie*, p. 229.
2. Lange, *Op. cit.*, tome Ier, p. 82.

y revient par les petites entrées, et reprend peu à peu sa place accoutumée.

Le matérialisme et le sensualisme, grâce à leur vernis scientifique, font les premiers frais de cette restauration ; mais le rôle prépondérant que la plupart des systèmes modernes accordent à la théorie de la connaissance, oblige bientôt l'idéalisme à entrer à son tour dans la voie des accommodements. Le caractère éclectique et encyclopédique de la nouvelle philosophie s'accuse ainsi de plus en plus, — et c'est là peut-être le trait le plus caractéristique de la phase actuelle. A la seule exception du positivisme et des doctrines congénères, tous les autres systèmes contemporains, qu'ils soient dogmatiques, comme la théorie de l'évolution et la plupart des philosophies monistiques, ou purement critiques, se conforment de tout point au programme tracé par l'un de leurs représentants les plus autorisés : ils construisent la philosophie moderne dans le goût moderne, avec des procédés et des matériaux modernes.

Telle est, dans ses traits principaux, la ligne de démarcation que l'opinion courante établit à très juste titre entre la philosophie qui guide les sciences en les suivant pas à pas, c'est-à-dire la philosophie des relations et des lois exactement vérifiées, représentée par l'école positive, et la philosophie des hypothèses, représentée par les écoles monistiques qui se croient appelées à guider les sciences en les précédant, en les inspirant par des suppositions philosophiques générales.

Ce qui empêche la transformation radicale du goût et des aspirations philosophiques de l'époque, ce qui nuit à la découverte des méthodes de généralisation *interscientifique*, ce qui retarde, en un mot, la constitution de la philosophie des sciences, c'est avant tout l'insuffisance des matériaux que les sciences particulières peuvent fournir à la philosophie. C'est là ce qui fait du positivisme un

simple précurseur de la systématisation scientifique future, un symptôme de sa nécessité théorique. Le positivisme représente un avenir devenu possible — tel est son vrai rôle, le seul qu'il doive s'efforcer de conserver; il ne doit jamais oublier que si le besoin d'unifier complètement un savoir encore incomplet et fragmentaire se fait sentir à notre époque, ce besoin sera en grande partie satisfait par tous les autres systèmes contemporains. Le positivisme devra donc borner son ambition à déblayer définitivement le terrain philosophique, en augmentant le nombre des données exactes, surtout dans les domaines connexes de la psychologie physiologique et de la sociologie, et en établissant une série complète de philosophies particulières pour toutes les sciences abstraites.

4. Ce n'est qu'en suivant strictement ce programme que le positivisme pourra remplir son principal office qui est d'accélérer et de faciliter le passage de la demi-philosophie qui règne aujourd'hui à une compréhension infiniment plus claire du lien général qui unit l'ensemble des phénomènes. Mais s'il est vrai que la philosophie est la *synthèse* suprême de l'univers, il est non moins certain qu'elle ne doit jamais prendre pour objectif l'unité pure et absolue des phénomènes, qui n'est qu'une abstraction quintessenciée, ne correspondant à aucune réalité observable. Rien n'est plus aisé que de concevoir cette unité absolue ; les penseurs des époques les plus ignorantes s'en faisaient un véritable jeu, et les systèmes métaphysiques les plus célèbres en sont une preuve vivante ; rien n'est plus difficile, au contraire, que de saisir dans l'extrême variété des choses leur unité relative et conditionnelle qui est seule digne des recherches philosophiques, car seule elle peut amener le triomphe final d'une conception du monde vraiment positive ou scientifique.

C'est à une pareille conception qu'on peut appliquer ce

que la nouvelle psychologie affirme à l'égard de la conscience, cet abrégé d'une longue suite d'états cérébraux et de modifications nerveuses qui à chaque moment donné forment notre « moi » : la conscience est une coordination, une systématisation qui mène à l'unité, mais elle n'est pas l'unité. Notre « moi » oscille constamment entre ces deux points extrêmes où il cesse d'être : l'unité pure et l'incoordination absolue[1]. Une explication des choses strictement limitée à des catégories particulières de phénomènes — tel est le problème que se posent les sciences spéciales; une conception générale et systématique de l'ensemble des phénomènes — tel est le problème de la philosophie qui est, par définition, une *coordination* de nos connaissances, c'est-à-dire une sorte de *conscience scientifique* réunissant les membres épars du savoir particulier en un *tout compréhensif et intelligible*. En passant des notions et des représentations particulières, toujours isolées et fragmentaires, à leur groupement systématique, à de vastes domaines du savoir, nous ne pouvons évidemment pas sortir de nous-mêmes ou cesser d'être ce que nous sommes. Il est donc parfaitement naturel que, même après être parvenus aux dernières limites de l'abstraction philosophique, nous ne pussions faire autre chose que ce que nous faisons quand nous réduisons tels ou tels phénomènes à cette *unité* qu'on appelle la *conscience*. Ici, comme partout ailleurs — et cela sous peine de rester en deçà ou d'aller au-delà du but, — nous devons également craindre ces deux extrêmes : l'unification absolue et la complète incoordination.

Ce dernier danger ne saurait, du reste, menacer sérieusement un système philosophique quelconque. Quant à l'excès contraire, l'exemple de la philosophie *à priori* est là pour montrer jusqu'à quel point tout le champ de la

1. Voy. Ribot, *Les bases intellectuelles de la personnalité*. (*Revue phil.*, oct. 1884, p. 446.)

conscience peut être envahi par une seule idée directrice. Ramenant la diversité infinie des phénomènes à l'unité absolue de la matière, de la sensation ou de l'idée pure, la métaphysique ne donnait que la formule abstraite de l'unité cherchée; elle nous transportait malgré nous à l'un de ces points extrêmes où, suivant la doctrine des psychologistes modernes, se perd toute conscience vraie, et, avec elle, toute possibilité d'atteindre l'unité relative des choses.

Mais il est inutile de pousser plus loin la comparaison, d'insister sur ce fait, que les bases physiologiques et psychiques de la conscience sont, en même temps et à plus forte raison, les bases de la philosophie ; et il n'est pas besoin de démontrer que si le point culminant des phénomènes de la première espèce se trouve être naturellement situé entre les extrêmes de l'unité absolue et de l'absolu chaos, la *forme la plus haute* des phénomènes de la seconde espèce, ou la *philosophie des sciences,* occupe nécessairement la même position. Tout cela me paraît indéniable, de même qu'il me semble évident que le positivisme a raison d'opposer la coordination des résultats généraux du savoir abstrait, quelque insuffisante qu'elle puisse être, à l'unité plus parfaite, sans contredit, mais, en revanche, purement fictive et stérile, de la philosophie hypothétique.

La philosophie des sciences, quand elle sera constituée, ne fera qu'accentuer et fortifier ce contraste. Je suis profondément convaincu que ce n'est qu'en se résignant à suivre pas à pas les sciences particulières dans leurs généralisations successives, sans s'écarter jamais de cette voie lente et difficile sans doute, mais directe et sûre, qu'on pourra atteindre l'unité relative des phénomènes, la compréhension conditionnelle du lien général qui les unit. Si cela est vrai, la question de la possibilité de réunir en une synthèse supérieure l'unité idéale et l'unité réelle des phénomènes — cette quadrature du cercle en philosophie — cesse d'être une question, dans le sens scientifique du

terme ; car, comme le fait justement observer Diderot, un problème doit être considéré comme définitivement résolu, lorsqu'on peut prouver que sa solution est impossible.

5. Nous arrivons exactement aux mêmes conclusions en nous plaçant au point de vue de l'histoire des faits les plus saillants du passé de la philosophie.

Puisque le développement du savoir est la cause sociologique qui détermine l'évolution des idées philosophiques, et puisque la loi des trois types métaphysiques n'est que l'expression historique de l'action de cette cause pendant la longue période qui est caractérisée par des lacunes considérables dans les sciences les plus importantes, le matérialisme, l'idéalisme et le sensualisme, sous leur forme pure, constituent, à l'heure qu'il est, un anachronisme, une anomalie, une régression sociale. Quiconque accepte présentement ces philosophies n'est pas à la hauteur des connaissances modernes ou n'en tient pas suffisamment compte. Ces connaissances mettent évidemment fin à la domination exclusive de la métaphysique, et la transforment peu à peu en une philosophie bâtarde, mélange, par parties égales, de germes de la future philosophie des sciences et de restes de l'ancienne philosophie. La dualité des systèmes contemporains reflète donc fidèlement le caractère transitoire de notre époque et représente les deux influences, scientifique et métaphysique, qui luttent incessamment entre elles, l'une au nom de l'avenir, l'autre au nom du passé.

Cette dernière transformation de la métaphysique, avec sa tendance si prononcée à réunir dans une synthèse supérieure le « matérialisme des phénomènes » et le « point de vue de l'idéal », subit pourtant encore la même loi, quoiqu'à un degré bien moins sensible ; la philosophie hypothétique de nos jours est également matérialiste, sensualiste ou idéaliste. Dans tous les efforts qu'on fait actuel-

lement pour trouver la formule suprême qui régit l'univers, nous voyons se reproduire le même phénomène : scientifiques à l'origine, ces tentatives s'écartent peu à peu de leur véritable but, et inclinent vers l'une des trois formes de l'ancienne philosophie.

6. Dans la marche générale de l'évolution qui modifie graduellement les types historiques de la pensée et les remplace par un type nouveau, l'apparition d'un groupe entier de sciences reliées entre elles par l'unité de méthode, a dû exercer sur les destinées de la philosophie une influence autrement décisive que la constitution des branches isolées du savoir abstrait. C'est ce qu'on a vu, en effet, lorsque apparut, le dernier en date, le groupe des sciences biologiques et sociologiques. On ne saurait trop insister sur l'importance, pour le développement des doctrines philosophiques, de l'application des méthodes scientifiques à l'étude des phénomènes de la vie et de la société. L'achèvement de la série des sciences abstraites a été non seulement le point de départ du grand mouvement qui a détruit le prestige de la métaphysique pure, mais encore le germe fécond qui a fait éclore les systèmes actuels.

Il est évident que la constitution du groupe des sciences complexes a dû sensiblement modifier les relations qui existaient autrefois entre l'idéalisme et ses deux concurrents métaphysiques. L'ancien idéalisme, dénué de toute base scientifique, acquiert aussitôt, du moins théoriquement, le terrain solide qui lui manquait, car il peut s'appuyer désormais sur les derniers échelons de la série scientifique. Il prend donc définitivement rang à côté du matérialisme qui a toujours été la philosophie du groupe des sciences inférieures, et du sensualisme qui est devenu, un peu plus tard, celle du groupe des sciences de la vie.

La nouvelle position occupée par l'idéalisme dans le système des idées philosophiques, le force à être plus juste

envers les sciences expérimentales, les sciences d'observation pure et les sciences axiomatiques, qui existaient depuis longtemps[1]. Les idéalistes modernes accordent à ces sciences une attention plus grande que leurs prédécesseurs, et aspirent même à concilier les exigences légitimes du matérialisme avec les prétentions rationnelles de l'idéalisme. Ce furent les grands sensualistes du XVIIIe siècle et le grand idéaliste Kant, qui entrèrent les premiers avec hésitation dans cette voie.

Simultanément, ou un peu avant, une modification analogue, due à la même cause, se produisit dans le matérialisme qui, basé sur les sciences du monde inorganique, n'avait qu'à donner dans son système une place aux sciences de date plus récente ; mais c'est justement ce qu'il ne pouvait faire sans transgresser les bornes de l'expérience sensorielle directe, tant que les phénomènes les plus complexes restaient en dehors des recherches strictement scientifiques. Lorsque le domaine de l'expérience s'étendit jusqu'aux extrêmes limites des phénomènes hyperorganiques, cette impossibilité logique disparut naturellement; il n'y eut plus que la difficulté de fait, de s'adapter aux nouvelles conditions créées par les progrès des sciences positives. Ce sont encore les sensualistes et les matérialistes du XVIIIe siècle qui engagèrent avec cet obstacle une lutte qui fut continuée plus tard, avec un succès bien autrement marqué, par Auguste Comte et par toute une phalange de philosophes contemporains, parmi lesquels il faut surtout citer les évolutionnistes et les partisans du monisme matérialiste.

7. Telle est, au point de vue historique, la genèse des systèmes contemporains de philosophie scientifique. C'est ainsi que la part de vérité qu'ils contiennent germa dans

1. V. *Sociologie*, p. 16 et 208.

les esprits au milieu des erreurs de l'ancienne métaphysique qui semblaient n'avoir aucune issue possible, et c'est ainsi que cette vérité parut prendre naissance dans ces erreurs mêmes, alors qu'en réalité elle sortait des sciences positives.

Des deux courants qui ont le plus contribué à amener cet état de choses, le courant matérialiste est, sans contredit, le plus rationnel, du moins au point de vue de la méthode, car il est le seul qui aille du connu à l'inconnu, du simple et du général au complexe et au particulier. C'est en suivant cette voie qu'on a pu arriver à cette « anticipation » de la philosophie des sciences, que le positivisme représente à tant d'égards. Il limite, en effet, plus que tout autre système le rôle de l'hypothèse et conserve, par conséquent, mieux cet équilibre idéal entre les différents ordres de phénomènes, qui est la seule conciliation réellement possible du matérialisme et de l'idéalisme, et qui sera toujours le but suprême de toute philosophie.

Cette explication a le mérite d'être très simple, mais, en l'acceptant, il faut se garder de tomber dans une grave erreur. La combinaison des points de vue du matérialisme, de l'idéalisme et du sensualisme ne doit jamais être une simple juxtaposition d'idées contradictoires, un éclectisme toujours stérile, alors même qu'il ne serait pas nuisible ; elle doit être une élaboration en commun des matériaux que les différentes formes de la pensée philosophique puisent dans les groupes correspondants de sciences.

Un point de vue moins radical ne nous amènera jamais à une philosophie qui puisse légitimement s'appeler scientifique. Cela ressort clairement des écarts métaphysiques dans lesquels retombent sans cesse les doctrines qui, comme le criticisme et le positivisme, se croient le plus à l'abri des illusions de l'*à priori*.

8. Trois causes ou conditions principales produisent ces

oscillations et facilitent ce retour aux anciens errements philosophiques. En premier lieu, l'état rudimentaire dans lequel se trouve la psychologie ; en second lieu, « l'inconnaissable » qui, remplaçant partout « l'inconnu », n'est qu'un nouveau terme pour désigner la « chose en soi » ; enfin, la conception inexacte du matérialisme et de l'idéalisme dont on ne relève que les fautes formelles et méthodologiques et dont on n'aperçoit pas les erreurs réelles et fondamentales.

Cette dernière condition a pour corollaire la conclusion que la métaphysique peut facilement se transformer en philosophie scientifique, en changeant ou améliorant sa méthode. Des compromis de toutes sortes sont proposés à cet effet, et rien n'est plus fréquent que les tentatives de réhabilitation de certains aspects de l'ancienne métaphysique, sous forme d'art, d'aspiration esthétique, de recherche de l'idéal. Tout cela cependant ne prouve qu'une chose, c'est que la révolution dans les idées qui a modifié le langage philosophique, a d'autant moins réussi à transformer la manière d'être de la philosophie qu'en bannissant définitivement les principes *à priori*, nous avons oublié de régler nos comptes avec l'hypothèse philosophique, — leur véritable source.

9. L'état chaotique dans lequel se trouve encore l'étude de la psychologie nous livre sans défense à toutes sortes d'illusions mentales. Nous connaissons si peu et si mal les conditions physiologiques et psychologiques qui accompagnent tout acte de connaissance, que nous ne nous rendons pas clairement compte de la contradiction profonde qui gît dans l'idée même de l'incognoscible. On ne voit pas ou l'on ne veut pas voir qu'être inconnaissable est une propriété des choses qui apparaît infailliblement chaque fois qu'une supposition quelconque est transportée du domaine de la science dans celui de la philosophie; on oublie égale-

ment que la genèse du concept de l'incognoscible est un fait qui appartient tout autant à l'ordre sociologique qu'à l'ordre biologique ou psychologique. A certaines périodes du développement social, une impérieuse nécessité force les esprits à passer constamment du vérifiable à l'invérifiable, de l'inconnu à l'éternellement inconnaissable. L'ignorance grossière de ces époques a disparu, il est vrai, aujourd'hui ; mais il en reste des traces et nous n'en avons pas fini avec l'incognoscible. La critique philosophique, cette « police du monde de la pensée », selon l'énergique expression de Huxley, a donc encore une lourde tâche à accomplir : elle doit assainir l'atmosphère philosophique, profondément viciée par les produits de la lente décomposition de la métaphysique. Elle n'y réussira que lorsqu'elle possèdera des connaissances psychologiques et sociologiques suffisantes.

Pendant que s'effectuera cette évolution du savoir particulier, la haute main dans le domaine de la pensée abstraite appartiendra sans conteste aux systèmes de philosophie scientifique qui forment un degré de transition entre la métaphysique et la philosophie des sciences. Il est impossible de déterminer, dès à présent, la durée de cette phase ; certains indices nous font croire cependant qu'elle pourra se prolonger, et que nos successeurs immédiats n'en verront pas la fin. L'unité hypothétique et absolue de l'univers semble être appelée à rester quelque temps encore un mirage qui détournera les meilleurs esprits du véritable but de la philosophie, de la coordination systématique des résultats généraux des sciences particulières et de leur transformation en une conception de l'univers, variable d'une époque à l'autre puisqu'elle doit toujours être strictement conforme à un état donné de nos connaissances.

Si l'on devait pourtant accepter ce rôle prédominant des systèmes mixtes actuels, ce ne serait qu'à la condition de leur demander qu'ils s'imposent l'obligation de ne pas mul-

tiplier les hypothèses particulières dans le seul but d'étayer leur hypothèse générale. C'est ainsi qu'a toujours procédé la métaphysique, donnant un libre essor à l'imagination aussi bien dans le domaine de la science que dans celui de la philosophie, mais les systèmes prétendus scientifiques qui lui succèdent doivent définitivement renoncer à pourvoir de la même façon aux besoins des sciences particulières. Poursuivre le même but par d'autres moyens, — telle est la formule qui exprime le mieux la différence capitale qui existe entre la philosophie actuelle et la métaphysique pure.

10. Cette distinction peut paraître oiseuse à ceux qui pensent que, sauf de rares exceptions, les moyens sont déterminés toujours d'avance par la fin qu'on se propose. Dans beaucoup de branches de l'activité humaine cependant, et principalement là où le but poursuivi est éloigné et vague, ce sont les moyens qui modifient la fin. L'important ici est la voie choisie, et non les résultats qu'on espère y rencontrer et qui peuvent être tout à fait inattendus, comme le démontre l'histoire des plus grandes découvertes scientifiques.

Les procédés nouveaux auxquels les systèmes contemporains ont de plus en plus recours, sans renoncer pour cela complètement à la poursuite de l'ancien idéal métaphysique, tendent tous à donner à la philosophie un double et solide fondement : la série achevée des sciences abstraites et la série non moins complète de leurs philosophies particulières. Ce n'est qu'ainsi qu'on arrivera à comprendre un jour la nécessité urgente d'éviter ces deux écueils, dont on n'a jamais bien aperçu le danger et contre lesquels venaient constamment se briser tous les efforts tentés en vue de fonder la philosophie des sciences : d'une part, l'exclusivisme philosophique qui peut être plus ou moins scientifique et se borner aux conditions de l'existence des

choses, ou plus ou moins anti-scientifique et se rapporter aux choses elles-mêmes; de l'autre, le caractère foncièrement hypothétique des abstractions philosophiques qui se rapprochent du type scientifique lorsqu'elles ne font que généraliser illégitimement les hypothèses du savoir particulier, et s'en éloignent lorsqu'elles enrichissent non seulement la philosophie, mais encore les sciences spéciales, d'hypothèses conçues en dehors des limites propres à ces sciences et de leurs méthodes ordinaires d'investigation.

Il est à peine besoin d'ajouter que ce caractère problématique des déductions de la philosophie est le résultat direct de la recherche d'une *causalité générale* ou universelle qui est à la *causalité particulière* ce que l'hypothèse des philosophes est à l'hypothèse des savants.

FIN.

NOTES

1 [page 8]. Sur l'école ionienne v. les travaux de Gustave TEICHMÜLLER : *Studien zur Geschichte der Begriffe*, Berlin, 1874, et *Neue Studien z. G. d.* B. Gotha, 1878, ainsi que l'article de M. TANNERY dans la *Revue philosophique*, mai 1882. Le savant allemand et son critique français se refusent également à voir dans les penseurs ioniens des philosophes dans le sens propre du mot ; les anciens les appelaient avec raison οἱ φυσιόλογοι, ceux qui ont « écrit sur la nature ». Cette vue nous paraît intéressante parce qu'elle confirme notre thèse fondamentale sur la liaison étroite qui existe entre les recherches abstraites de la science et la spéculation philosophique : les Ioniens étaient des physiciens, comme Socrate et Platon étaient des psychologues, et Aristote un psychologue et un sociologiste.

2 [page 8]. DÉMOCRITE, s'il faut en croire ses apologistes les plus récents, a été le précurseur immédiat du matérialisme moderne. Dans son *Histoire du matérialisme*, LANGE, citant quelques thèses de Démocrite, y voit le fondement de la science actuelle. Telles sont, d'après lui, les propositions : rien ne vient de rien ; rien de ce qui existe ne peut être anéanti ; tout changement se réduit à une composition ou à une décomposition de parties; rien ne se produit d'une manière fortuite, etc. Mais Lange oublie que ces généralisations, en admettant même qu'elles fussent justes, ne sauraient être la base d'aucun savoir positif; elles ne pourraient qu'en être le résultat. Démocrite était absolument inca-

pable de prouver ses thèses par des faits ou des lois physiques et chimiques qui lui étaient totalement inconnues. Des généralisations aussi vastes ne sont bonnes que quand elles généralisent réellement quelque chose, ou quand il y a quelque chose à généraliser ; dans tous les autres cas, ce ne sont que des synthèses fictives ou imaginaires.

3 [page 31]. Le célèbre « Cogito, ergo sum » souleva de son temps cette objection de GASSENDI, qu'on peut déduire l'existence du sujet de tous ses modes d'activité indifféremment, et non pas seulement de l'acte de la pensée. C'est à ce propos aussi que KANT et LICHTENBERG remarquent finement qu'il aurait fallu dire « il pense », comme on dit « il tonne », et que *cogito*, dans le sens de « *je* pense », est une affaire de simple convenance pratique. DESCARTES ne fait, d'ailleurs, que répéter presque littéralement l'argumentation de saint Augustin dans le Xe livre de son traité : *De Trinitate* : « Si quis dubitat, vivit si dubitat, unde dubitet meminit; si dubitat, dubitare se intelligit. »

L'idéalisme de Descartes présente un mélange habile des idées de l'ancienne scolastique avec des vues plus nouvelles, puisées dans le domaine des sciences mathématiques et physiques. Un pareil idéalisme, d'ailleurs, est très répandu, même à notre époque. « C'est une chose qui n'a pas été assez remarquée des historiens de la philosophie, observe très justement M. RIBOT (*Revue philosophique*, t. XIII, p. 662), que la foi philosophique de nos gens instruits et de la plupart des ignorants n'est autre chose que le cartésianisme. Cette philosophie, qui est devenue si commune aujourd'hui que c'est à peine une philosophie, n'était, du temps de Descartes, que la foi du petit nombre ; mais c'est la destinée des doctrines qui ont un long développement historique, de passer d'abord pour hétérodoxes et dangereuses, et de devenir ensuite des articles de foi. A cet égard, le cartésianisme a été pour les temps modernes ce que la philosophie d'Aristote a été au moyen âge : d'abord repoussé, le philosophe païen était devenu, à la fin du XIIIe siècle, un *præcursor Christi in rebus naturalibus.* »

Une valeur particulière s'attache au nom de Descartes, comme écrivain sur des questions de méthodologie scientifique et philosophique. Ce côté de l'activité de Descartes a trouvé des apologistes zélés dans Auguste COMTE et d'autres positivistes. Il est difficile, en effet, de ne pas leur accorder que Descartes est guidé par une conception juste du problème philosophique, quand il met en avant l'abstraction et la déduction, et exige que la pensée du

philosophe se renferme strictement dans ces deux opérations de l'esprit humain.

4 [page 33]. Dans une intéressante étude sur François Glisson (*Revue phil.*, t. XIV, p. 154), M. MARION caractérise Leibnitz de la façon suivante : « Allemand, théologien, mathématicien, moraliste, sa métaphysique est le spiritualisme le plus décidé qui fût jamais, l'*immatérialisme* absolu. Loin de faire sortir la forme, la force, la vie et la pensée du sein de la matière, il tend tout d'abord à faire évanouir la matière au profit de la forme, de la vie et de la pensée. Il n'y a pour lui que des esprits, une hiérarchie d'âmes. A vingt-cinq ans, il écrivait déjà cette parole prodigieuse : « Le corps est une pensée momentanée ou dénuée de souvenir. » A la fin de sa vie il écrit au P. des Bosses : « La matière n'est qu'une apparence cohérente..., un ensemble de phénomènes bien liés. » L'étendue, pour Leibnitz, n'est que l'illusion des monades se percevant les unes les autres confusément. »

Entre l'atomistique des matérialistes et celle des idéalistes, il y a cette différence capitale que, tandis que les atomes des premiers ne possèdent que trois groupes de propriétés — volume, forme et poids, ce qui en fait l'équivalent exact du monde mécanique et physique, — les atomes des seconds, ou monades, manifestent, en outre, des « états intérieurs », c'est-à-dire des propriétés qui ne sauraient appartenir qu'au monde psycho-social.

5 [page 35]. V. dans l'*Histoire de la philosophie* de LEWES (5e éd. angl., 1880, t. II, p. 297 et suiv.) le chapitre consacré à l'idéalisme de Berkeley. — BERKELEY niait l'existence de la matière ; mais, comme le fait justement observer Lewes, le concept de matière lui-même n'est dû qu'à la nécessité d'une synthèse générale quelconque des divers attributs et propriétés des choses ; et la non-réalité de ce concept a pu être affirmée par Berkeley parce que, chez lui, la synthèse générale physique est remplacée par une synthèse purement psychique, et le concept de la matière cède le pas à un autre concept jouant exactement le même rôle, — l'idée. Cette transformation du substratum matériel en un substratum purement idéal ne mérite, en aucune façon, le dédain dont ne tardèrent pas à l'accabler les philosophes de l'école du « bon sens ». D'après Lewes, le bon sens de la foule était plutôt avec Berkeley qu'avec ses adversaires. Aux yeux de Berkeley, comme à ceux de la pluralité des hommes, les objets extérieurs existent tels qu'ils sont perçus par nos sens ; et sous leurs « apparences » ne se cachent

pas leurs « fantômes », quelque chose de mystérieux, d'essentiel, et en même temps d'absolument inconnaissable. Mais en partant de cette opinion, partagée par l'immense majorité des hommes, Berkeley qui, comme philosophe, avait évidemment besoin d'une synthèse embrassant hypothétiquement tous les phénomènes, ne pouvait logiquement arriver qu'à la conclusion à laquelle il a abouti : à savoir, que les choses sont nos concepts des choses, qu'en s'efforçant de *comprendre* l'existence des objets extérieurs, nous ne faisons que *contempler* nos propres idées.

6 [page 38]. La « chose en soi », le noumène n'a qu'une valeur purement psychologique. Le noumène est le produit naturel de l'opération intellectuelle qu'on appelle l'abstraction. La « chose en soi », c'est le phénomène lui-même, mais le phénomène ayant déjà subi une transformation logique particulière. En effet, tout phénomène et toute représentation de notre esprit, ne sont, en définitive, que la somme des qualités ou propriétés qui composent ce phénomène ou produisent cette représentation. Mais de même que nous pouvons, dans un phénomène concret ou dans une représentation particulière quelconque, faire abstraction de telle ou telle propriété, par exemple, ne pas considérer dans une pierre son poids, nous pouvons aussi, dans le phénomène déjà abstrait ou dans « la représentation en général », nous efforcer d'oublier un de ses facteurs les plus importants : notre propre organisation, la somme totale des propriétés individuelles ou biologiques, et collectives ou sociales. Et c'est précisément cette représentation *tronquée* que nous appelons, bien à tort, du reste, « la chose en soi ». En réalité, nous avons affaire ici, plus que partout ailleurs, à une pure représentation. Les obscurités et les difficultés qui enveloppent de toutes parts les spéculations ontologiques prennent naissance principalement dans ce fait, que le noumène est une représentation de l'esprit dépouillée par l'esprit lui-même des éléments les plus importants de toute représentation. De là, comme conséquence nécessaire et inévitable, l'idée de quelque chose d'inaccessible, la notion de l'inconnaissable.

Huxley (*Hume, sa vie, sa philosophie*, p. 268-9 de la trad. franç.) dit très bien à ce sujet : « Puisque Kant ne se lasse jamais de répéter que nous ne connaissons rien et que nous ne pouvons rien connaître du noumène, excepté qu'il est le sujet hypothétique d'un certain nombre de prédicats négatifs, — l'affirmation qu'il est libre, c'est-à-dire qu'il échappe à la loi de causalité, a tout juste autant de valeur qu'en aurait l'affirmation qu'il n'est ni gris, ni

bleu, ni carré. » Et un peu plus loin : « Il faut que les métaphysiciens, en général, soient bien dépourvus d'esprit ; sans cela, ils s'abstiendraient certainement de mettre en avant des propositions qui, une fois dépouillées du verbiage qui leur sert de vêtement, apparaissent aux yeux des profanes comme de pures fictions, aussi effrontées que nues. »

7 [page 45]. Dominé par la théorie platonicienne de la pensée pure, KANT cherche encore à découvrir les éléments *a priori* de toute perception au moyen des sens. Inutile d'insister sur la distinction étrange qu'il établit entre les deux organes de la pensée, l'esprit (Vernunft) qui est nécessairement systématique, et la raison (Verstand) qui est empirique ; ni de rappeler que c'est l'esprit seul qui forme pour lui la vraie source des idées universelles — âme, univers, dieu, — dignes objets de la spéculation philosophique, en dépit de l'impossibilité, reconnue par le philosophe lui-même, de fournir la preuve de leur existence réelle. Le véritable but de Kant était d'ériger sur les ruines du matérialisme la partie la plus importante de la philosophie — la philosophie morale ou pratique. Selon la juste remarque d'un critique récent (*Revue philos.*, t. XVII, p. 558), « la morale de Kant est toujours théologique et autoritaire. Schopenhauer avait raison : « l'en-soi » de la morale, l'absolu qui commande, la voix inconnue qui ordonne dans le for de la conscience, c'était au fond Dieu lui-même, et le devoir, l'impératif catégorique, c'était l'ordre absolu, la loi despotique émanée d'un Sinaï intelligible. « Kant est le dernier des Pères de l'Église. » — En ce qui touche la *Critique de la raison pure*, on peut jusqu'à présent demander avec HERBART (*Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie*, III, p. 118) : « Avons-nous là une psychologie ou une véritable métaphysique ? » Kant lui-même tranche la question dans le dernier sens, il déclare nettement que dans sa critique « il résout tous les problèmes de la métaphysique » ou du moins « donne une clef pour leur solution définitive ». Nous croyons pourtant que Herbart avait parfaitement raison de dire que Kant et ses disciples mettent sur pied toute la métaphysique — « *setzen die ganze Metaphysik in Bewegung* » — pour arriver à résoudre quelques questions spéciales de psychologie. Mais, comme nous l'avons déjà fait remarquer ailleurs, l'objection de Herbart équivaut à une définition assez exacte de tout idéalisme. La réforme philosophique attribuée habituellement à Kant, comme le résultat immédiat de la reconnaissance par ce philosophe des droits de l'expérience, a été accomplie, bien avant lui, par d'autres, et

principalement par Bacon. En somme, on doit considérer la philosophie de Kant comme un mécanisme de transmission qui, pour les personnes les plus rapprochées, semble être l'engin générateur de la force ou la vraie source du mouvement ; en réalité, Kant n'a eu une grande importance que pour ses compatriotes qu'il tira du long sommeil dogmatique dans lequel ils étaient plongés avant lui, et d'où lui-même, d'après son propre aveu, fut tiré par Hume.

Ajoutons quelques mots encore sur la philosophie critique qui fait remonter son origine à Kant. La métaphysique, dont l'idéalisme n'est qu'un cas particulier, a toujours eu pour point de départ non seulement une fausse psychologie ou plutôt une fausse philosophie de la psychologie, mais encore des philosophies tout aussi peu satisfaisantes de la physique, de la chimie, etc. ; d'un autre côté cependant, quelque vastes que soient nos connaissances en psychologie, elles ne sauraient, à elles seules, nous conduire à des généralisations vraiment philosophiques. Mais c'est là précisément ce qui est absolument nié par une certaine philosophie qui, à cause de cela même, est fatalement condamnée à rester toujours à l'état de doctrine purement critique. Nous sommes loin de méconnaître les services que le « criticisme » philosophique a déjà rendus et peut rendre encore à la psychologie positive ; mais cela ne nous empêche nullement de poser le dilemme suivant : ou la philosophie critique cèdera sa place à la psychologie scientifique et disparaîtra, ou elle se transformera encore une fois, comme cela lui est déjà arrivé chez Kant, en une véritable métaphysique.

8 [page 46]. Fichte et Schelling, en dépit de l'oubli profond qui enveloppe maintenant leurs doctrines, resteront des représentants marquants de l'idéalisme pur ou psychologique. Ces deux penseurs se relient par mille liens invisibles à Kant, d'un côté, à Hegel et Schopenhauer de l'autre. L'idéalisme de Fichte et de Schelling s'est développé dans des conditions à peu près semblables, et a, par conséquent, porté les mêmes fruits. Tous les deux combattent le vieux spectre métaphysique de la « chose en soi », et tous les deux croient l'avoir exterminé en proclamant que le noumène est une pure illusion de l'esprit, qui s'objective inconsciemment dans la nature extérieure (Fichte), qui est l'esprit devenu visible, de même que l'esprit est une nature intangible — deux principes qui s'unissent et se combinent dans un principe supérieur, la conscience humaine ou notre « moi » (Schelling). Mais il est à peine besoin de prouver que ce « monisme critique » est pénétré tout entier par ce même concept de « la chose en soi » dont Fichte et

Schelling se sont en vain efforcés de débarrasser la philosophie et qui, chez eux, prend la forme caractéristique de la réduction de tous les phénomènes aux faits très particuliers et très complexes de la conscience humaine, du « moi », cette source primordiale de laquelle tout découle et à laquelle tout revient. V. Löwe : *Die Philosophie Fichtes nach dem Gesammtergebniss ihrer Entwicklung*, 1842, et K. Fischer : *F.-W. Schelling* (t. VI° de l'histoire de la philosophie moderne), 1878. — Du reste, dans la marche générale du développement philosophique, et abstraction faite des besoins particuliers du génie allemand à une certaine époque, l'idéalisme de Fichte et de Schelling a été, incontestablement, un pas en arrière ; ce caractère rétrograde s'est clairement manifesté surtout chez Schelling, qui, dans la seconde moitié de sa longue vie, a, comme on sait, créé un système de « philosophie positive » : car c'est ainsi, par une étrange ironie du sort (presque en même temps paraissait le Cours de philosophie positive d'Auguste Comte), que Schelling appela sa curieuse tentative de fonder la philosophie sur la révélation chrétienne. V. à ce propos un pamphlet contemporain de Bruno Bauer : *Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklaerung der Weltweisheit zur Gottweisheit.*

9 [page 52]. Cf. G. Wyrouboff, *Les modernes théories du néant* (*Philosophie positive*, t. XXVI, p. 180-184), et Th. Ribot : *La philosophie de Schopenhauer*, 1884. M. Wyrouboff voit dans la diffusion rapide de la philosophie de Schopenhauer à notre époque un fait social ayant un caractère nettement pathologique. « Au milieu de ses rêves solitaires sur les vicissitudes de la vie et la douleur répandue dans le monde, Schopenhauer, dit M. Wyrouboff, a découvert que la volonté se distinguait foncièrement de l'intelligence, qu'elle était la seule chose dont la connaissance immédiate nous soit accessible ; qu'elle était, en un mot, le centre et le pivot de tout. Cette « révélation », comme il l'appelle lui-même, ou ce rêve creux comme on est tenté de l'appeler — c'est toute la philosophie de Schopenhauer. Il a groupé autour de cette vision toutes sortes de choses, la morale, l'esthétique, la science, l'histoire, il rattache à cette chimère toutes ses connaissances et toutes ses méditations, donnant au tout le caractère de son propre tempérament. Il est certain que ces fragments disparates et hétérogènes s'harmonisaient d'une manière ou d'une autre dans la logique subjective du penseur, mais il est non moins certain qu'ils nous paraissent être, à nous qui raisonnons autrement et qui avons d'autres habitudes intellectuelles, quelque chose comme un vêtement d'arlequin fait de

pièces et morceaux et drapé sur le mannequin de « la toute puissante volonté ». Où y a-t-il dans tout cela l'ombre d'un *système*, les matériaux d'une *philosophie* ?

En citant ici cette appréciation, j'ajoute que, pour ma part, je trouve injuste de l'appliquer exclusivement, ou même de préférence, à Schopenhauer. La variété, l'hétérogénéité des parties, leur groupement artificiel autour d'un principe hypothétique servant d'origine et de but final aux choses, sont des traits qui caractérisent toute métaphysique. Une systématisation purement extérieure ou formelle, une unité logique plutôt conventionnelle et fictive que nécessaire et fondée sur les faits, masquent, il est vrai, du moins pendant quelque temps, l'absence d'une réelle homogénéité dans les différentes parties des systèmes subjectifs. Cette illusion est encore fortifiée par le langage obscur de la plupart des métaphysiciens, ou l'exposition sèche et abstraite qui est de règle dans leurs traités. Mais le point de départ de la métaphysique la mieux construite est, logiquement parlant, toujours arbitraire ; le principe supérieur qui donne l'unité au système est toujours une hypothèse ; enfin, la relation établie entre les différents ordres de phénomènes est toujours extrêmement artificielle. Il est donc naturel que ni ce point de départ, ni ce principe, ni cette relation ne puissent soutenir une critique sérieuse ou strictement scientifique. Aux yeux de celle-ci toutes les constructions métaphysiques sans exception, se transforment en ce vêtement d'arlequin dont parle M. Wyrouboff, toutes apparaissent composées de pièces et de morceaux dissimulant plus ou moins habilement le mannequin, qui leur est commun à toutes, de l'hypothèse universelle, qui embrasse absolument tout et par conséquent ne contient absolument rien. Les systèmes les plus entiers, les plus strictement logiques sont même ceux qui, d'ordinaire, soutiennent le moins bien la critique. Au contraire, les conceptions du monde moins homogènes, malgré les contradictions sans nombre qu'elles recèlent, tiennent bon et restent debout plus longtemps, comme cela est démontré par toute l'histoire de la métaphysique ; à condition toutefois, que leurs promoteurs aient du talent, qu'ils sachent comprendre les vrais besoins d'une époque et les satisfaire à un certain degré. Tels les systèmes d'Aristote, de Descartes, de Kant même, et telle, jusqu'à un certain point, la métaphysique de Schopenhauer.

10 [page 59]. Deux sortes de raisons m'ont forcé, dans les pages suivantes, à donner aux doctrines sensualistes une place bien plus considérable que celle occupée, dans les chapitres précédents, par

les systèmes du matérialisme et de l'idéalisme. En premier lieu, les deux types extrêmes, le matérialisme et l'idéalisme, ne suscitent par rapport à l'exactitude de mon principe de classification aucun des doutes que fait naturellement naître le type complémentaire ou intermédiaire. Et, en second lieu, j'ai préféré comparer tous ces types entre eux, au fur et à mesure même qu'ils se présentaient à mon examen; car reléguer cette comparaison indispensable dans un chapitre à part n'aurait, à mon avis, ni diminué le nombre des répétitions inévitables, ni contribué à éclaircir le sujet.

Il me sera permis d'ajouter ici une autre remarque. Depuis que le présent chapitre a été écrit (il a paru primitivement dans la *Revue de philosophie positive*, en 1882, mars-avril), j'ai eu la satisfaction de rencontrer plusieurs fois la reconnaissance tacite de la justesse de mon point de vue général et de l'exactitude de mon principe de classification. Cette satisfaction m'a été donnée, entre autres, par M. Naville qui, dans le numéro de décembre 1885 de la *Revue philosophique*, me paraît adopter le principe et quelques-unes des conséquences de la classification des systèmes philosophiques que j'avais proposée dès 1882. « La philosophie, dit très bien M. Naville, dans la haute et pleine acception de ce terme, est l'étude du problème universel que la raison, orientée vers l'unité, pose au-dessus des problèmes spéciaux qui font l'objet des sciences particulières. Toute recherche relative au principe de l'univers, quel qu'en soit le résultat, affirmatif, dubitatif ou négatif, constitue une philosophie. Mais, si l'on désigne par le terme de *système* une solution affirmative du problème posé, il n'existe au fond que trois systèmes : le matérialisme, l'idéalisme et le spiritualisme. Ces trois systèmes, à l'état pur, ou à différents degrés de mélange, et les luttes que leurs partisans ont soutenues entre eux ou contre les différentes formes du scepticisme constituent toute l'histoire de la pensée spéculative. Le matérialisme cherche l'explication de l'univers dans l'objet des sens désigné comme matière ou comme force, il n'importe.... C'est une *conception physique ou mécanique* du principe universel. L'idéalisme entreprend d'expliquer le monde par le rapport des idées multiples, qui constituent son développement, avec une idée première et suprême. Mais comme on ne saurait faire entendre qu'une idée soit un principe d'action, un agent, l'idéalisme est toujours conduit à l'affirmation, ou formelle ou latente, d'une force inconsciente qui réalise un plan.... Une force inconsciente réalisant un type qui la domine et qu'elle ignore, c'est l'idée la plus ordinaire qu'on se forme du principe de la vie dont les organismes sont le produit. Pour devenir intelligible,

l'idéalisme revêt donc nécessairement la forme d'une *conception biologique*. Le spiritualisme admet que la cause suprême de l'univers est un esprit conscient.... C'est une *conception psychologique* du principe universel. » (p. 561 et 562). On voit que M. Naville donne le nom d'idéalisme au groupe que je désigne par le terme, qui me paraît beaucoup plus approprié, théoriquement et historiquement, de sensualisme, et qu'il appelle spiritualisme ce que je nomme idéalisme. On remarquera aussi, que M. Naville exclut de la classification tous les systèmes négatifs ou sceptiques, ce qui, à mon avis, est une faute capitale, car tous ces systèmes rentrent parfaitement dans les cadres du sensualisme dont ils forment même le vrai noyau, l'essence principale ; cette élimination du scepticisme, en outre, ôte toute valeur réelle à la classification proposée, elle détruit son principal avantage — une généralité qui ne saurait souffrir la moindre exception ; enfin elle dénature et tronque pour ainsi dire, le processus de l'évolution de la pensée philosophique, évolution qui reste parfaitement inintelligible en dehors de l'intéressante fermentation sceptique qui s'est constamment produite au sein des écoles sensualistes. Du reste, et ceci est de beaucoup le plus important, M. Naville ne donne pas, il ne cherche même pas la seule justification réellement scientifique de la classification qu'il accepte ou qu'il constate comme un fait, — je veux parler de l'explication sociologique, de l'explication par les lois générales de l'histoire ou par les faits ultimes qui déterminent la marche progressive du développement social. Sans m'attarder à relever certaines réflexions disséminées çà et là dans son travail et à n'en juger seulement que par la page citée textuellement plus haut, M. Naville me paraît même — il voudra bien me permettre de le lui dire — se contenter à cet égard de raisons qui n'ont qu'une valeur subjective ou psychologique. Quoi qu'il en soit, je prends note de ceci : d'après le propre aveu de M. Naville (*ib.* p. 652), c'est l'étude attentive de l'histoire de la philosophie qui l'a conduit à la classification des systèmes philosophiques à laquelle j'ai été amené, moi aussi, par le même chemin ; il s'agit donc là, évidemment, d'une de ces coïncidences naturelles dont on ne saurait trop se féliciter, dans l'intérêt même de la thèse qu'on soutient.

11 [page 68]. Réduire une catégorie de phénomènes à une autre, en vertu d'une hypothèse générale et invérifiable, est un procédé méthodologique détestable ; mais l'erreur n'est pas moindre, quand, expliquant les phénomènes par eux-mêmes, comme cela se pratique dans les sciences particulières, on commence par les identi-

fier avec l'ensemble de tous les autres phénomènes. Le second procédé est même, peut-être, plus dangereux que le premier, car l'erreur fondamentale s'y déguise sous des formes quasi-scientifiques.

12 [page 75]. Le sensualisme présente de nombreux points de contact avec le matérialisme. Si le matérialisme s'adresse exclusivement à l'objet, à la nature extérieure, le sensualisme est un matérialisme qui s'adresse surtout à l'homme, au monde psychique. Dans les deux conceptions, la *forme* des phénomènes est reléguée au dernier plan. Pour le matérialiste, la perception est un changement ordinaire se produisant au sein de la matière, pour le sensualiste la matière n'est qu'un phénomène de perception, qui est la seule *donnée réelle* qu'il puisse admettre. Du reste, l'histoire de la philosophie prouve surabondamment que chaque floraison du matérialisme fut suivie de près par un épanouissement du sensualisme. C'est ainsi par exemple que chez les Grecs, la sophistique succède à l'atomisme, et que chez les modernes, Hobbes et La Mettrie eurent pour successeurs Locke et Condillac.

13 [page 91]. La conception sensualiste se manifeste dans « l'hylozoisme » des premiers penseurs, elle se transmet plus tard d'une génération à la suivante, et il suffit, pour constater cette évolution, d'indiquer la théorie platonicienne de l'âme universelle, la métaphysique d'Aristote, le panthéisme des stoïciens, toutes les variétés du scepticisme antique, la philosophie arabe, la scolastique du moyen âge, les doctrines philosophiques de la Renaissance. Le sensualisme revêt ici les formes les plus diverses, tantôt grossières, tantôt subtiles et raffinées ; il se mêle à d'autres courants de la pensée et se confond avec eux, avec le matérialisme dans ses manifestations les plus naïves, avec l'idéalisme dans ses aspirations les plus élevées. Mais on le reconnaît facilement partout aux traits que nous avons indiqués. V. l'étude de M. Chauvet : *La médecine grecque et ses rapports à la philosophie* (*Revue phil.*, t. XVI, p. 234-263). Un sensualisme matérialiste très prononcé et, en somme, assez grossier règne sans partage dans les esprits et forme le fond des conceptions philosophiques de la grande majorité des médecins grecs, en commençant par Esculape. Toutes les fonctions et les propriétés de l'esprit sont ramenées aux sens. Tout est perçu par les sens, et il n'y a rien d'inné. Toutes nos idées, nos facultés, la mémoire, l'entendement même, ont leur berceau dans les sens. Ni moralité, ni liberté ; vertu, sagesse, modération, cou-

rage, amour de soi, amour des autres — mots que tout cela. Notre organisme est la plus rase des tables rases (p. 253). V. aussi l'étude, déjà citée par nous, de M. MARION sur un sensualiste du *XVII*e siècle, François Glisson (*Revue phil.*, t. XIV, p. 153). « Plus ou moins pure, plus ou moins savante, confinant tour à tour au matérialisme le plus naïf et à l'idéalisme le plus profond, la conception dynamiste n'avait jamais cessé d'être un des grands courants, le courant principal de la pensée philosophique. Dans l'école même, où le réel des choses fut si longtemps perdu de vue pour le formel, et la vie pour la logique, Duns Scott, amendant la doctrine de saint Thomas, avait fait consister la nature non dans la *forme* inerte, mais dans la *force*, non dans l'essence générale, mais dans l'énergie individuelle. La force immanente à la matière, voilà aussi le dogme fondamental de la philosophie de la Renaissance et de la cosmologie de Galilée. Bacon en est imbu, et Descartes lui-même ne va pas à l'encontre, quoiqu'il emprisonne pour ainsi dire le dynamisme dans les formes rigides du mécanisme... Glisson et Leibnitz pourraient fort bien avoir hérité séparément de cette tradition dynamiste sans que l'un doive rien à l'autre. Cardan, Telesio, Patrizzi, G. Bruno, Campanella n'ont-ils pas appris à l'un comme à l'autre que tout est animé, que la substance « tire de son sein les formes et les forces, comme une mère », que « pas une parcelle de matière n'est sans âme », que tout vit, tout pense et tout aime... Sur tous ses points Glisson n'est pas sans précurseurs et sans maîtres : des vues pareilles aux siennes dominaient dès son temps dans l'école de Cambridge, se trouvaient dans les écrits d'Henri More et de Cudworth, ses contemporains. »

14 [page 104]. « On peut dire que Locke a créé la science de la métaphysique — dit d'Alembert — dans le sens, dans lequel Newton créa la physique..... En un mot, il réduisit la métaphysique à ce qu'elle devait être, la physique expérimentale de l'âme. » *Discours préliminaire de l'Encyclopédie.*

15 [page 106]. La première traduction française du *Traité* de Hume sur la nature humaine, par MM. Renouvier et Pilon, a paru en 1877. « Un trait caractéristique du mouvement philosophique de notre temps, dit à ce propos M. COMPAYRÉ (dans sa préface au livre de Huxley sur Hume), est ce retour de fortune qui, après un siècle et demi, fait revivre dans une langue étrangère un fragment considérable d'un livre mort-né, comme le disait l'auteur lui-même, qui, à

son apparition, n'avait pas même réussi à exciter les murmures des dévots. »

16 [page 130]. Voici les noms, avec les titres de leurs principaux ouvrages, des philosophes de l'école anglaise dite « école de la philosophie morale » : L'évêque CUMBERLAND (1632-1718 ; *De legibus naturæ*); HUTCHESON (1694-1747; *A system of moral philosophy*) ; FERGUSSON (1724-1816 ; *Essay on civil society* et *Principles of moral and political science*) ; le célèbre ami de Hume, ADAM SMITH (1732-1790), dont les deux ouvrages classiques, *Theory of moral sentiments* et *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, caractérisent si bien l'influence indirecte de la philosophie sensualiste sur les études sociales ; PALEY (1743-1805 ; *Principles of moral and political philosophy*) ; JÉRÉMIE BENTHAM (1748-1832 ; *Introduction to the principles of moral and legislation*), qui acquit bientôt une réputation européenne, grâce au *Traité de législation* de son disciple français, DUMONT ; enfin le contemporain de Bentham, JAMES MILL (1773-1836), auteur d'une foule de « Tracts » ou brochures sur des sujets économiques, et du livre *Analysis of the phenomena of human mind.*

17 [page 134]. L'École écossaise eut pour fondateur REID (1710-1796), qui succéda à Adam Smith dans la chaire de philosophie morale à Glasgow. Ses principaux ouvrages portent ces titres : *Inquiry into the human mind on the principles of common sense* (1763), et *Essays on the intellectual and active powers of the human mind* (1785 et 1788). Reid divise la philosophie en deux parts : la philosophie de la nature qui embrasse les sciences spéciales, et la philosophie expérimentale de l'esprit ou philosophie proprement dite. Son successeur immédiat fut BEATTIE (1733-1803), auteur d'un *Essay on the nature of truth* (1770), et des *Elements of moral science* (1790). Puis viennent, dans l'ordre chronologique : DUGALD STEWART (1753-1828), le représentant principal de l'école, l'auteur des *Elements of the philosophy of human mind* (1792), *Outlines of moral philosophy* (1793), *Philosophical Essays* (1810) et *Philosophy of the active and moral powers of man* (1828) ; THOMAS BROWN (1778-1820), un médecin qui fut l'un des fondateurs de la Revue d'Édimbourg et qui dans son livre *Lectures on the philosophy of human mind,* ramenait le fait de la conscience à la sensation, les sentiments moraux à l'instinct social, et toutes les manifestations complexes de la vie psychique au fait primordial de l'association des idées (*suggestion*) et à la loi fondamentale qui régit ce fait (law of

contiguity); MACKINTOSCH (1765-1832), un médecin qui se fit publiciste et avocat; enfin WILLIAM HAMILTON (1788-1856), l'auteur des *Supplementary Dissertations* ou Notes qui accompagnent l'édition complète des œuvres de Reid (1849), des *Discussions on philosophy and litterature* (1852) et de l'ouvrage posthume *Lectures on Metaphysic and Logic*, rendu si connu par l'examen qu'en fit J.-S. Mill.

18 [page 134]. Les matérialistes ne furent pas au XVIIIe siècle les seuls adversaires de l'introduction des hypothèses dans les sciences spéciales et les seuls partisans aveugles de leur admission dans la philosophie : les principaux représentants du sensualisme tombèrent inconsciemment dans la même erreur. Déjà Bacon s'était déclaré contre les hypothèses scientifiques; après lui le mouvement ne fit que s'accentuer; matérialistes et sensualistes acceptaient volontiers pour mot d'ordre le fameux *Hypotheses non fingo* de Newton.

19 [page 137]. CONDILLAC (1715-1780) ne fit d'abord que vulgariser les idées de Locke, comme on le voit dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, paru à Amsterdam en 1746. Son second ouvrage, le *Traité des systèmes* (La Haye, 1749, 2 vol.), est consacré à une polémique contre Malebranche, Spinosa et Leibnitz, et à une excellente critique de la théorie des idées innées. Dans la même année parurent ses *Recherches sur l'origine des idées que nous avons de la beauté*, et bientôt après son œuvre principale, le *Traité des sensations* (Londres, 1754, 2 vol.). Condillac attribuait une grande valeur à la langue : « Une science bien traitée, disait-il, n'est qu'une langue bien faite. » Il ne veut pas se laisser tromper par le caractère illusoire des symboles verbaux dans les hautes spéculations : « Parce que nous donnons des noms à des choses dont nous avons une idée », dit-il dans sa *Logique ou premiers développements de l'art de penser* (1780), « on suppose que nous avons une idée de toutes celles auxquelles nous donnons des noms ». C'est ce qu'ont toujours affirmé Locke et Hume; c'est aussi la thèse soutenue par Diderot. Les services rendus par Condillac à la science psychologique ne sauraient être mis en doute; il a été un des premiers à apercevoir clairement que non seulement les idées, mais les fonctions psychiques elles-mêmes étaient le résultat d'une évolution organique, — opinion qui fut reprise plus tard par le psychologue allemand BENÈKE et développée par SPENCER dans ses *Principes de psychologie*.

20 [page 157]. Je ne poursuis pas la description des nombreux caractères à l'aide desquels les historiens et les critiques des systèmes de philosophie espèrent encore arriver à une classification rationnelle des principales doctrines philosophiques. Le lecteur pourra facilement compléter lui-même le tableau du chaos général et des contradictions sans nombre qui règnent à cet égard. Les défauts et l'insuffisance de la terminologie philosophique actuelle n'ont pas besoin d'être démontrés. V. GIRARD : *La philosophie scientifique*, 1880, p. 226. Il serait néanmoins injuste de nier absolument tout progrès, toute amélioration dans ce domaine. Depuis Socrate et les anciens philosophes qui croyaient que les mots exprimaient l'essence des phénomènes, jusqu'à Aristote, déclarant que le langage était quelque chose d'essentiellement conditionnel ; depuis l'école d'Occam, s'appropriant les vues d'Aristote, jusqu'à Bacon, Hobbes, Locke ; enfin depuis les sensualistes du XVIIIe siècle jusqu'à Mill, Bain, Jevons, Spencer, Lange, Wundt, le progrès a été indubitable, et le chemin parcouru énorme. Il est certain aussi qu'il y a eu accélération dans cette marche en avant, au fur et à mesure qu'on approchait des temps modernes, phénomène qui s'explique suffisamment par la disparition d'une catégorie entière de causes sociales qui, aux époques précédentes, produisaient une obscurité intentionnelle dans la terminologie philosophique.

21 [page 165]. En parlant des sensualistes du siècle passé, de Hume à Cabanis inclusivement, j'ai souvent eu l'occasion d'indiquer les nombreux points de contact de leurs doctrines avec les systèmes qui règnent aujourd'hui. J'ai moins insisté sur les rapports qui relient le matérialisme du XVIIIe siècle aux tendances modernes. Non pas que ces rapports soient insignifiants à mes yeux ; c'est plutôt le contraire qui est vrai ; mais le rôle du matérialisme, à notre époque, ne me paraît pas courir le risque d'être évalué trop bas. Dans ses traits généraux, l'état actuel de la philosophie n'est qu'une conséquence naturelle de son état aux époques immédiatement précédentes ; et il n'y a pas vingt ans, la tendance à relier étroitement la philosophie aux sciences exactes avait atteint son point culminant, le matérialisme et sa rénovation étaient à l'ordre du jour, et, selon l'expression d'un écrivain, aucun penseur ne pouvait songer à monter sur le trône de la philosophie sans avoir été préalablement « oint d'une goutte de l'huile sainte du matérialisme ». Cette importance fut acquise par le matérialisme principalement au XVIIIe siècle ; on vit alors éclore, au sein des

écoles matérialistes, nombre d'idées et de concepts qui réapparaissent maintenant dans la plupart de nos systèmes de philosophie soi-disant scientifiques. Comme exemple à l'appui, je citerai ici quelques vues caractéristiques de deux coryphées du matérialisme du siècle passé, La Mettrie et d'Holbach.

La Mettrie ne fait aucune distinction non seulement entre la matière et la substance, mais encore entre la matière et ses propriétés. Propriété de la matière et matière sont pour lui des notions complètement équivalentes ; mais quand on analyse les propriétés de la matière, on aboutit, comme dernier résultat, aux propriétés physico-chimiques, d'une part, et, de l'autre, aux propriétés vitales qui consistent essentiellement dans les deux actes connexes de la perception et de la pensée. Les causes premières des phénomènes sont inconnaissables ou plutôt n'existent pas, ne sont que des fantômes créés par notre ignorance de la véritable marche des choses. La philosophie doit être consciente de cet état d'ignorance, elle doit le constater aussi bien dans la sphère des questions générales que dans celle des questions particulières, par exemple dans les problèmes purement psychologiques. Dans ce dernier domaine, l'âme ou l'esprit ne sont que des expressions verbales, destinées à masquer notre ignorance profonde de certains changements se produisant au sein de la matière organisée, etc. Certaines vues de d'Holbach présentent une ressemblance non moins frappante avec les thèses courantes de la philosophie moderne. L'univers, dit d'Holbach, ce tout immense dont l'homme forme une partie intégrante, ne saurait être expliqué par des causes qui lui sont extérieures. Tous les phénomènes, les plus simples comme les plus complexes, se réduisent au mouvement des atomes matériels. Exister veut dire se mouvoir d'une façon particulière, individuelle ; se conserver veut dire recevoir ou communiquer un mouvement de cette espèce. Tout, dans la nature, est soumis à des lois immuables : « Au milieu des convulsions terribles qui agitent quelquefois les sociétés et qui produisent souvent le renversement d'un empire, il n'y a pas une seule action, une seule parole, une seule pensée, une seule volonté, une seule passion dans les agents qui concourent à la révolution, comme destructeurs ou comme victimes, qui ne soit nécessaire, qui n'agisse comme elle doit agir, qui n'opère infailliblement des effets qu'elle doit opérer... » (*Système de la nature*, p. 1, ch. III.) Comme la plupart des autres matérialistes et sensualistes, d'Holbach ramène la morale au principe de l'utilité sociale ; la physiologie — voilà, selon lui, la vraie base de toute théorie scientifique de la morale ; il n'est donc pas éton-

nant que ses idées sur les conditions essentielles du bonheur rappellent, par beaucoup de traits, les doctrines de Herbert Spencer. D'Holbach, enfin, nie résolument la possibilité d'appliquer les notions d'ordre, d'harmonie ou de finalité aux phénomènes naturels. Dans la nature, où tout est également nécessaire, il n'y a ni ordre, ni désordre, ni véritable anomalie, ni hasard. Ces idées, comme toutes les notions métaphysiques, n'ont qu'une valeur purement subjective ; rien de réel ne leur correspond dans le monde objectif. Nous ne citons ici que d'Holbach et La Mettrie ; mais il est certain que des opinions analogues ont été exprimées fort souvent au XVIIIe siècle. La majorité des matérialistes et des sensualistes de cette époque si remarquable étaient déjà fortement imbus, sur beaucoup de questions particulières, des idées et des convictions qui, systématisées, accordées entre elles et appliquées aux questions les plus générales de la philosophie, firent plus tard la force des doctrines positivistes et la gloire immortelle d'Auguste Comte. En somme, le nombre des précurseurs, aussi bien de Comte que des autres fondateurs de systèmes contemporains de philosophie scientifique a été, au siècle dernier, beaucoup plus grand qu'on ne le pense ou qu'on ne le dit ordinairement.

22 [page 169]. Cette conclusion est peut-être également applicable aux autres catégories de faits sociaux : « La source première de toutes les révolutions sociales, dit M. TARDE, c'est la science, la recherche extra-sociale, qui nous ouvre les fenêtres du phalanstère social où nous vivons, et l'illumine des clartés de l'univers. » (*Revue philosophique*, novembre 1884, p. 503.)

23 [page 170]. Sur la valeur intrinsèque de la philosophie critique, considérée comme une sophistique renouvelée des anciens, v. BRENTANO : *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*, Paris, 1879. M. Brentano place à la tête des sophistes de notre époque Kant, mais son étude est particulièrement consacrée à deux penseurs modernes : J. Stuart Mill et Spencer. Le kantisme est généralement très bien apprécié par cet écrivain ; quant à ses violentes attaques contre Mill et Spencer, elles ne portent pas toujours à faux. Un aveu précieux de la proche parenté du criticisme moderne avec l'ancienne sophistique échappe également à GÖRING, un des chefs de l'école critique contemporaine en Allemagne. V. son *System der krit. phil.*, t. II, p. 29, 41-45, 57-61 et 68.

24 [page 174]. « Des folies, auxquelles je permets de rêver

quand on dort, mais dont un homme de bon sens qui veille ne s'occupera jamais ;... des questions, dont les unes sont si claires qu'il est inutile d'en chercher la raison, d'autres si obscures qu'on n'y voit goutte, et toutes de la plus parfaite inutilité » — disait déjà DIDEROT, dans son pamphlet philosophique si connu : *Le rêve de d'Alembert.*

25 [page 179]. Il ne sera peut-être pas inutile, à l'appui de notre thèse, de citer ici les paroles suivantes de M. RIBOT (*Revue philosophique*, juin 1882, p. 663) : « Supposons un homme d'un jugement droit, qui ne connaisse guère la philosophie ni les sciences particulières, mais qui se mette à les étudier avec l'ardeur de tout embrasser. Il trouvera que l'historien, le philosophe, le naturaliste se donnent beaucoup de mal avant d'établir un fait comme certain. Il remarquera en particulier que le naturaliste part toujours de cette supposition que l'expérience immédiate est trompeuse, qu'il emploie d'innombrables moyens d'observation et d'expérimentation, souvent même le recours de l'analyse mathématique pour arriver à la vérité. Il verra que le philosophe, au contraire, au lieu de partir des résultats critiques des autres sciences, suit une route plus commode : il rattache simplement ses spéculations aux idées courantes. A celui qui veut comprendre la philosophie de la nature de Hegel, le meilleur conseil qu'on puisse donner, c'est d'oublier tout ce qu'il sait de physique et de se rappeler simplement ce qu'il a appris dans la vie courante, sur la pesanteur, la chaleur, la lumière, etc. : c'est un exemple frappant de la méthode métaphysique, mais ce n'est ni le seul ni le plus récent. Voilà ce qu'il ne faut pas oublier pour faire la traduction exacte du terme « empirisme grossier ».

Nous avons indiqué dans le texte deux illusions principales, également inhérentes à la pensée métaphysique et au raisonnement vulgaire ; mais ces illusions et les causes qui les alimentent sont excessivement nombreuses, et nous ne pouvons pas, dans ce travail, aborder leur examen tant soit peu détaillé. Remarquons cependant encore une fois, qu'à la racine de toutes les illusions de l'esprit on trouve toujours une confusion quelconque, — et, comme dernier exemple, indiquons ici l'illusion assez répandue qui consiste à prendre l'inconnu pour le non existant. « L'erreur des anciens, » dit à ce propos M. DELBŒUF, qui me semble pourtant singulièrement exagérer l'importance de cette cause d'illusions, « provenait de ce qu'ils ont raisonné comme si ce qu'ils savaient était tout ce qu'on peut savoir ; mais je l'ai dit ailleurs (*Logique*

algorithmique) : L'erreur consiste à n'accorder aucune existence à l'inconnu, en d'autres termes, à poser comme nul ou n'existant pas ce que l'on ne connaît pas. Cette définition de l'erreur nous en donne l'explication et nous en fait saisir le véritable caractère. Si donc, d'une part, nous sommes bien forcés de croire quelque chose, nous devons, d'autre part, toujours nous dire que nous sommes sujets à nous tromper. Le doute « spéculatif » vient ainsi mitiger le dogmatisme pratique. »

26 [page 226]. Il ne sera peut-être pas inutile de rappeler dans quels termes nous avons posé ce problème dans notre livre sur la sociologie : « Notre scepticisme, disions-nous, a des limites strictement définies ; il ne s'étend qu'à un seul domaine que nous défendons soigneusement contre les envahissements, non pas de telles ou telles théories, mais de certains moyens d'investigation, de certaines méthodes pour découvrir la vérité. Ce domaine est celui de la philosophie, autant qu'il doit être distingué du domaine de la science exacte, et ces méthodes de la pensée sont les hypothèses dans le sens étroit du mot, autant qu'elles peuvent être distinguées des simples suppositions qui, existant momentanément dans la pensée du philosophe et se vérifiant immédiatement, ne servent que d'artifices logiques aidant la déduction rationnelle. L'hypothèse, et nous parlons de celle qui demeure longtemps à l'état de supposition problématique et invérifiable, est certainement un moyen très ordinaire et très efficace pour arriver à la connaissance de la vérité ; elle peut et doit être tolérée, admise, acclamée même dans tout le domaine de la science ; mais dans celui de la philosophie il n'y a plus de place pour elle ; le premier devoir du philosophe est d'exclure rigoureusement toute espèce de construction hypothétique. La cause de cette distinction est très simple et très compréhensible : la science observe, expérimente, décrit, et *vérifie* constamment ses observations, ses expériences, ses descriptions au moyen d'observations et d'expériences nouvelles ; dans ces conditions, l'hypothèse est inoffensive, utile, nécessaire. Mais à quels agrégats, à quels objets réels d'observation la philosophie peut-elle s'adresser d'une façon directe ? Dans quel sens, en un mot, peut-elle former une science à part dans la série des autres sciences, et cela sans les répéter simplement, sans les comprendre ou les contenir toutes à la fois d'une manière implicite ?... Dans la science, le droit de recourir aux hypothèses s'achète par la possibilité toujours présente d'en faire la vérification ; mais où donc est cette possibilité dans tout le vaste domaine de la philosophie, si l'on s'y

renferme strictement et si l'on n'en sort pas continuellement pour entrer dans les différentes sciences particulières ? La philosophie n'observe aucune catégorie de phénomènes concrets, et n'institue aucune espèce d'expériences. Elle forme ses hautes abstractions et ses dernières généralisations en employant des matériaux préparés d'avance, et en suivant une voie purement rationnelle et déductive.... Donnez à la philosophie le droit de construire et de développer ses *propres* hypothèses, et appelez-la cent fois scientifique et positive, elle ne sera, en réalité et finalement, que de la métaphysique plus ou moins bien déguisée. »

Les époques qui nous ont précédé avaient sur cette question des vues diamétralement opposées : l'hypothèse était couramment admise dans le domaine philosophique, et impitoyablement chassée du domaine de la science. Il est vrai que tout cela avait, au fond, un caractère purement académique, comme on peut le voir par l'exemple de Newton qui commence par ces paroles l'exposition de sa théorie sur la gravitation : « *Quidquid ex phænomenis non deducitur, hypothesis vocanda est ; et hypotheses, seu metaphysicæ, seu physicæ, seu qualitatum occultarum, seu mechanicæ, in philosophia experimentali* (c'est-à-dire, dans les sciences naturelles) *locum non habent.* » Mais notre formule trouve très peu d'adhérents aujourd'hui même, alors que personne ne songe à contester sérieusement les droits de la science à employer l'hypothèse. C'est le courant contraire qui l'emporte, celui qui exige qu'on ne fasse plus, sous ce rapport, la moindre différence entre les sciences particulières et la philosophie.

27 [page 245]. C'était une tâche délicate, hérissée de difficultés parfois insurmontables, ce problème de « l'individuation » ou reconstitution du concret avec les produits quintessenciés de l'abstraction. Cette tâche a fait le désespoir d'écoles entières au moyen âge. Comme le fait très justement observer M. Marion (*Revue philosophique*, 1882, t. XIV, p. 140), la scolastique s'habitua de bonne heure à considérer séparément la matière, la forme, le moteur et la fin, c'est-à-dire les quatre aspects sous lesquels notre esprit peut connaître l'être. Voilà pourquoi elle « oublia bientôt qu'Aristote les avait donnés pour unis dans le réel, quoique différents pour la pensée ; à force de les considérer à part, on en vint à leur prêter une existence séparée. Un moment arriva où la grande difficulté fut de retrouver la réalité concrète disparue sous ces entités, ou plutôt dissoute et comme réduite en fumée par le travail de l'abstraction. Le problème de *l'individuation*, qui divisa

si longtemps l'école et dont Leibnitz fit l'objet de sa première thèse, n'était pas autre chose que celui de savoir comment l'individu peut provenir d'universaux comme la matière et la forme, pris pour éléments réels préexistants. »

28 [page 252]. Nous ne saurions passer sous silence une objection qui est souvent faite à la thèse que nous soutenons ; elle consiste à dire que la religion et sa forme dogmatique, ou théologie, sont deux choses si différentes que ce qui est vrai de l'une ne saurait l'être de l'autre, et *vice-versa*. C'est ainsi que HUXLEY, par exemple, voit dans la définition de la religion donnée par Hume, le résultat évident de la confusion constante qu'on fait entre le domaine de la foi et celui de l'explication surnaturelle de la nature. V. *Hume, sa vie et sa philosophie*, Paris, 1880, p. 196. Un autre auteur que j'estime beaucoup, insiste aussi sur cette « confusion constante que font les esprits superficiels entre *religion* et *théologie* ». (WYROUBOFF, *Philosophie positive*, t. XXII.) « La première, dit-il, est un ensemble très variable, dans ses formes, de sentiments et de pratiques qui établissent des rapports entre l'homme et les dieux qu'il adore ; la seconde est la doctrine de la divinité, l'explication extra-naturelle des phénomènes naturels... La religion peut être métaphysique... La théologie garde toujours son caractère propre, son caractère de philosophie du surnaturel. » Cette distinction nous paraît illusoire, du moins en se plaçant au point de vue de la sociologie abstraite. Ce que l'auteur appelle religion, ensemble de sentiments et de pratiques, ne saurait jamais exister en dehors de ce qu'il appelle explication surnaturelle des phénomènes ou théologie ; les sentiments supposent les idées et les notions correspondantes, et la croyance à l'existence de causes surnaturelles qui gît à la base de toute religion implique nécessairement l'explication extra-naturelle des phénomènes ou, du moins, de leur origine première. La religion, considérée comme un fait social, ne doit donc pas être séparée de la théologie qui en est simplement l'aspect théorique ou mental ; et les deux, prises ensemble, constituent la philosophie du surnaturel, ou cette forme de la philosophie de l'ignorance qui distingue d'abord l'humanité primitive, et ensuite ses représentants légitimes à toutes les époques postérieures — les individus isolés et les classes sociales qui, pour une raison ou pour une autre, n'ont pas pu augmenter la somme de leurs connaissances et reculer les limites de leur horizon intellectuel.

29 [page 280]. Dans un écrit intitulé : *Le passé et l'avenir des re-*

ligions (v. le dernier chapitre de la sixième partie des *Principes de sociologie*), SPENCER défend avec beaucoup de conviction la thèse qui consiste à dire que puisque l'ignorance, cette source directe de toute religion, ne peut jamais disparaître complètement, la religion ne cessera jamais d'exister. Le sophisme dans lequel Spencer tombe ici est palpable. Ce n'est pas l'ignorance en général, mais une quantité précise et déterminée, une quantité « historique », pour ainsi dire, de « nescience » qui produit et alimente la religion. Certes, cette quantité, dont le minimum et le maximum présentent un écart considérable, peut former longtemps, sinon toujours, le lot de telle ou telle portion de l'humanité ; c'est dans ce sens que nous avons parlé de la suppression totale des religions comme d'une utopie sociale. Les phénomènes religieux sont soumis à des conditions qu'on peut déterminer d'une façon exacte. Toute somme d'ignorance qui surpasse la quantité que nous avons appelée « historique », ne peut donner lieu à la naissance d'idées religieuses, comme cela se voit par l'exemple des peuplades réellement sauvages et de tous les animaux supérieurs. Et, au contraire, toute quantité d'ignorance moindre que celle indispensable à l'apparition des « phénomènes religieux » provoque nécessairement le remplacement des idées théologiques par les idées métaphysiques ; la progression continuant dans le même sens, on arrive enfin au mode scientifique de concevoir l'univers.

30 [page 282]. Comme le fait justement observer M. LEFÈVRE (*Renaissance du matérialisme*, p. 152), « les précautions oratoires comme : Dieu est impersonnel, Dieu réside dans l'humanité, Dieu est dans tout, équivalent à la négation de Dieu et suppriment tout net le sentiment du divin... » — Dans une de ses lettres au théiste Mazzini, le célèbre écrivain russe Herzen définit le théisme : « Un système représentatif appliqué à la foi, une religion entourée d'institutions athées. »

31 [page 308]. La théorie qui, n'accordant aux plus hautes abstractions de la pensée qu'une valeur purement « esthétique », voudrait faire envisager la philosophie comme une branche particulière de « l'art », est appuyée, généralement parlant, sur des preuves excessivement faibles et insuffisantes. Le point de vue de l'idéal n'est guère applicable ici : car s'il est vrai que l'idéal n'est que la somme des désirs et des fins dont la réalisation est incessamment poursuivie par la science et le travail qu'elle instruit et dirige, il est évident que l'idéal et les abstractions de la métaphysique sont

deux choses qui, loin de se confondre, peuvent être diamétralement opposées. L'histoire des doctrines théologiques et métaphysiques et la psychologie naissante de nos jours tendent, du reste, également à prouver qu'il est impossible de ranger dans une seule catégorie de faits intellectuels les « chimères vivantes » de l'art et les « hypostases chimériques » de la philosophie.

La théorie « esthétique » de la philosophie n'est pas si moderne qu'on le croit habituellement ; elle a déjà été appréciée à sa juste valeur par Gœthe, pour ne citer ici que l'auteur de cette belle maxime : « Qui possède la science et l'art, *celui-là a* de la religion. Qui ne possède ni l'une ni l'autre, *que celui-là ait* de la religion. » C'est là, soit dit en passant, une solution du problème religieux rigoureusement vraie et profondément humaine à la fois. Comme poète, Gœthe était souvent tenté de demander à la métaphysique ce repos suprême de l'âme, cet équilibre de toutes nos facultés que l'art seul peut nous procurer momentanément ; mais comme penseur, il voyait la profonde vanité de ce rêve, et proclamait hautement que les constructions illusoires de la philosophie ne peuvent que « nous rendre pour toujours cordialement hostiles à toute métaphysique et nous rejeter avec d'autant plus de vivacité et de passion sur la science vivante, l'expérience, l'action et la philosophie » (*Wahrheit und Dichtung*, chap. XI). La représentation ou la reproduction plus ou moins idéalisée de la réalité — telle est la fin que se propose l'art. Mais une représentation quelconque de la réalité est impossible en dehors d'une *généralisation* préalable, c'est-à-dire d'une *connaissance* des faits réels qu'il s'agit de reproduire. L'art et le savoir sur lequel il est fondé peuvent être rudimentaires et insignifiants, comme cela est le cas chez les peuples primitifs ou arriérés, ou très développés, comme cela a lieu dans les races hautement cultivées, il n'en est pas moins vrai que l'art n'est pas le savoir, comme un édifice n'est pas la base sur lequel il repose. La philosophie présente sous ce rapport une ressemblance frappante avec l'art. Comme celui-ci, elle est fondée sur la connaissance particulière des phénomènes particuliers, et comme celui-ci encore, elle n'est pas cette connaissance particulière Mais là s'arrête l'analogie ; car tandis que le triomphe de l'artiste consiste à établir, entre les phénomènes réels préalablement généralisés ou étudiés par l'esprit humain, une *liaison concrète* qu'on appelle leur reproduction idéale, le philosophe tend à *unir* ces phénomènes d'une façon absolument opposée, au moyen d'un lien purement *abstrait*. D'autre part, s'il est vrai que l'objet de l'art est le *beau* — c'est-à-dire une réalité très générale qui s'élève au-

dessus des autres réalités et les domine en vertu d'une sélection naturelle et nécessaire, — il est non moins certain que la sphère de la philosophie est infiniment plus vaste, qu'elle doit s'étendre à la totalité des phénomènes, au milieu desquels les *choses belles*, ces *types de vainqueurs* dans la lutte pour l'existence, ne forment jamais qu'une *minorité choisie*.

32 [page 311]. L'illusion qui voit dans l'erreur une condition *sine qua non* de la vérité, tient à la confusion ordinaire de l'erreur proprement dite avec la vérité partielle et incomplète. Une vérité de cet ordre, lorsqu'elle est suivie d'une connaissance plus exacte du phénomène, est souvent, dans une langue philosophique mal faite, opposée à cette connaissance et taxée d'erreur. Il se forme à cet égard une association d'idées contre laquelle il est parfois très difficile de lutter. C'est à ces vérités d'un caractère essentiellement aléatoire, que s'applique le tableau suivant tracé par M. E. Perrier dans la préface de son livre sur la *Philosophie zoologique avant Darwin* (Bibl. scient. internat.) : « L'évolution des idées est assez semblable à celle des êtres vivants. Elles naissent ordinairement humbles et cachées parmi les idées plus anciennes, grandissent plus ou moins confondues avec leurs aînées, au milieu desquelles il est souvent difficile de les distinguer, se différencient peu à peu, atteignent un certain degré de puissance, se transforment et meurent, après avoir engendré d'autres idées qui auront un sort semblable. La même destinée n'attend pas toutes celles qui appartiennent à une même famille ; les unes s'éteignent sans avoir joué aucun rôle, exercé aucune influence, provoqué aucun mouvement ; d'autres, qui leur ressemblaient d'abord presque entièrement, deviennent, pour un temps, les grandes directrices de l'esprit humain. Chacun croit alors les reconnaître, s'imagine les avoir vues toutes petites et s'en avouerait volontiers le père. C'est pourquoi il est presque impossible d'écrire une histoire des idées que tout le monde s'accorde à déclarer impartiale ; c'est pourquoi tout homme qui croit apporter une idée neuve au trésor de l'humanité se voit aussitôt assailli par les réclamations d'une foule de soi-disant précurseurs à qui il n'a manqué pour assurer le règne de leur pensée que le talent de la faire vivre. »

33 [page 317]. Sont-ce les sciences qui forment *la source* de la philosophie, ou bien est-ce la philosophie qui *fait vivre et alimente* constamment les sciences ? Ce problème si important est résolu dans le dernier sens par la presque totalité des penseurs qui l'ont abordé.

L'un d'eux mérite à cet égard une mention particulière; c'est le philosophe italien Roberto Ardigo, qui pose la question d'une façon très nette. « La philosophie, dit-il, est la conception du problème scientifique, la science en est la solution. C'est pour cela que les sciences particulières ont été précédées par la philosophie. Mais si elles succèdent à la philosophie, les sciences n'en amènent pas la disparition, car leur avènement devient la cause qui suscite bientôt de nouveaux problèmes. Cette série se renouvellera toujours, — il n'y a pas de raison pour qu'elle prenne fin. La science particulière est la connaissance déterminée (il distinto mentale), précédée par une connaissance indéterminée (un indistinto) qui forme l'objet de la philosophie; il existe donc entre la science et la philosophie une *relation de conséquent à antécédent.* » M. Ardigo appelle encore la philosophie « la nébuleuse primordiale des notions problématiques » qui donne, peu à peu, naissance à un « corps de connaissances certaines, à une science positive ». En un mot, la philosophie est pour lui « la matrice éternelle de la science, comme la nature est la matrice des formes variées qui s'y rencontrent... La philosophie, ou l'état chaotique (l'indistinto) de la pensée humaine est un infini qui produit la série sans fin des doctrines scientifiques déterminées » (*Il compito della filosofia e la sua perennità*, dans la *Rivista di phil. scient.* n° 1, 1884). Cette opinion paraît être entièrement partagée par un philosophe belge bien connu, M. Delbœuf (*La matière brute et la matière vivante*, dans la *Revue philosophique*, septembre 1884). — « La mission de la philosophie n'est-elle pas d'élaborer les questions jusqu'au point où elles puissent être remises aux mains des sciences positives? » s'écrie M. Delbœuf qui paraît croire que ce rôle de la philosophie est tellement évident qu'il ne saurait être question d'en faire la preuve. Il nous semble, au contraire, que l'origine exclusivement scientifique de toute philosophie est rejetée simplement en vertu de l'illusion ordinaire qui consiste à nier l'existence de tout *ce qu'on ne voit pas*. Que la philosophie (mais quelle philosophie? toute la question est là) a précédé les sciences qui existent présentement, voilà un fait qui se jette aux yeux; mais que la philosophie doit encore surgir du sein des sciences actuelles, ceci, certes, ne peut pas être constaté *de visu*.

FIN DES NOTES.

*

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

LES DONNÉES HISTORIQUES.

CHAPITRE Ier.

LE POINT DE VUE SOCIOLOGIQUE. — LE MATÉRIALISME.

1. L'histoire de la philosophie. — 2. Objet et caractère de ce travail. — 3. La philosophie à notre époque et le rôle de la sociologie. — 4. Le matérialisme ancien. — 5. Le matérialisme contemporain.... 1

CHAPITRE II.

L'IDÉALISME.

1. L'essence de l'idéalisme. — 2. L'idéalisme dans l'antiquité. — 3. L'idéalisme au moyen âge. — 4. La scolastique. — 5. Parallélisme des destinées historiques du matérialisme et de l'idéalisme. — 6. Le XVIIe siècle. — 7. Descartes et Spinosa. — 8. Leibnitz. — 9. Berkeley. — 10. Kant et la nouvelle philosophie. — 11. L'hypothèse dans l'ancienne philosophie. - 12. Trois types d'hypothèses métaphysiques. — 13. L'idéalisme métaphysique de Kant. — 14. L'idéalisme après Kant. Hégel. — 15. Schopenhauer et l'idéalisme pessimiste 17

CHAPITRE III.

MATÉRIALISME, IDÉALISME, SENSUALISME.

1. Coup d'œil général sur le rôle du matérialisme et de l'idéalisme. — 2. Classification des systèmes philosophiques. — 3. Rapports avec la classification des sciences. — 4. Le sensualisme. — 5. Définition de la philosophie sensualiste. — 6. L'erreur des savants et l'erreur des philosophes. - 7. Les problèmes psychologiques. — 8. Hétérogénéité des doctrines philosophiques. — 9. Le sensualisme et la physiologie cérébrale. — 10. Influence des écoles métaphysiques sur les diverses branches du savoir. — 11. La psychologie descriptive et les premiers essais de sociologie. — 12. Rapports entre le matérialisme, l'idéalisme et le sensualisme. — 13. Développement tardif du sensualisme. — 14. Le sensualisme et la biologie. — 15. Tendances scientifiques du matérialisme et du sensualisme..... 53

CHAPITRE IV.

LE SENSUALISME. PREMIÈRE PHASE DE DÉVELOPPEMENT.

1. Caractère général du sensualisme dans l'antiquité. — 2. Les sophistes. — 3. Aristote. — 4. La méthode objective. — 5. Le doute philosophique. — 6. Les sceptiques. — 7. Le matérialisme sensualiste de l'école d'Épicure — 8. Les stoïciens et l'école du bon sens. — 9. Les trois académies. L'agnosticisme dans le monde antique. — 10. Le sensualisme au moyen âge. — 11. La philosophie de Bacon. — 12. Cogitata et Visa. Novum Organon. — 13. A quel type philosophique appartient la conception de Bacon ?..... 76

CHAPITRE V.

LE SENSUALISME. ÉPOQUE DE SON ÉCLAT. HUME.

1. Le subjectivisme sensualiste de Locke. — 2. Ses théories psychologiques. — 3. Hume et son influence sur Kant. — 4. Psychologie et théorie de la connaissance. — 5. L'anthropologie de Hume et l'anthropologie de Descartes et de Kant. — 6. Les vues sociologiques de Hume. — 7. La théorie de la causalité. — 8. Le scepticisme de Hume. — 9. La théorie de l'inconnaissable. — 10. Caractère métaphysique de la philosophie de Hume. — 11. Valeur de Hume pour la philosophie moderne..... 98

CHAPITRE VI.

LE SENSUALISME. DERNIÈRE ÉVOLUTION.

1. Indépendance du sensualisme à l'égard des autres systèmes. — 2. Influence sur le matérialisme anglais. — 3. L'idéalisme sceptique ou critique. — 4. L'école de philosophie morale. — 5. L'école écossaise du « bon sens ». — 6. Le sensualisme et le matérialisme en France au XVIII° siècle. — 7. Condillac. — 8. Destutt de Tracy. — 9. Cabanis. — 10. Tentatives scientifiques dans le domaine de la psychologie et de la sociologie. — 11. L'hypothèse phrénologique de Gall. — 12. Turgot et Condorcet. — 13. Le sensualisme dans les autres pays de l'Europe. — 14. Influence du progrès des études sociales. — 15. Rôle du sensualisme à notre époque..... 126

CHAPITRE VII.

VARIÉTÉS DES TROIS TYPES DE LA PHILOSOPHIE DU PASSÉ ET SYSTÈMES MIXTES. — PREMIERS VESTIGES DE LA PHILOSOPHIE SCIENTIFIQUE.

1. Caractère abstrait de nos types. — 2. Classification scientifique des systèmes métaphysiques. — 3. Défauts essentiels de la nomenclature philosophique. — 4. Empirisme et apriorisme. Dogmatisme et scepticisme. Monisme et pluralisme. — 5. Systèmes mixtes. Compromis philosophiques. — 6. Décadence de la métaphysique. — 7. L'ancien positivisme..... 149

CHAPITRE VIII.

CARACTÉRISTIQUE GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE DU PASSÉ.

1. Côtés négatifs de la métaphysique. — 2. Exclusivisme des points de départ. Marche lente de l'évolution philosophique. — 3. Phénomènes de « périodicité ». — 4. Erreurs de méthode. — 5. Confusion du général et du particulier, de l'abstrait et du concret, du fictif et du réel. — 6. Illusions du mode vulgaire de philosopher. Réduction chimérique de l'inconnu au connu. — 7. L'analogie réelle. — 8. La méthode déductive et la méthode *à priori*. — 9. Méthodologie et théorie de la connaissance. — 10. Nécessité historique de l'ancienne philosophie. — 11. Actif et passif de la métaphysique. — 12. Rôle social des anciens systèmes. — 13. Lois empiriques du développement des doctrines métaphysiques. Loi générale de l'évolution de la pensée. — 14. La crise philosophique actuelle..... 166

DEUXIÈME PARTIE

DÉDUCTIONS.

CHAPITRE Ier.

EXPLICATION SOCIOLOGIQUE DE LA MARCHE GÉNÉRALE DU DÉVELOPPEMENT DE LA PHILOSOPHIE.

1. Eléments hypothétiques de ma théorie. — 2. La série scientifique et la série philosophique. — 3. Limitation historique. — 4. Résultats analytiques. — 5. La loi des trois types et ses diverses formules. — 6. Extension inductive de cette loi. — 7. L'ignorance et l'hypothèse. — 8. Valeur pratique de nos formules..... 187

CHAPITRE II.

LA LOI DE CORRÉLATION ENTRE LES SCIENCES ET LA PHILOSOPHIE ET LA LOI DES TROIS ÉTATS.

1. Interprétations diverses de la loi de Comte. — 2. Première hypothèse sociologique. — 3. Seconde hypothèse sociologique. — 4. Hypothèse psychologique. — 5. Amendements nécessaires. — 6. Filiation historique. — 7. Caractère empirique de la loi des trois états et son explication par la loi de corrélation entre la science et la philosophie 198

CHAPITRE III.

OBJECTIONS CONTRE LA LOI DE COMTE.

1. Deux objections fondamentales. — 2. L'intervention surnaturelle, les entités transcendantes et la notion de loi naturelle. — 3. Les entités spécifiques et leurs manifestations concrètes. — 4. La doctrine de l'inconnaissable. — 5. La recherche des causes premières et finales. — 6. La philosophie hypothétique et la philosophie scientifique..... 210

CHAPITRE IV.

LA LOI DES TROIS ÉTATS ET LA MÉTHODE HYPOTHÉTIQUE DANS LA PHILOSOPHIE ET DANS LA SCIENCE.

1. Rôle de l'hypothèse philosophique dans la science. — 2. L'évolu-

tion des sciences et l'évolution de la philosophie. — 3. Les hypothèses philosophiques. — 4. Les hypothèses scientifiques. — 5. Coexistence de la théologie, des systèmes métaphysiques et des sciences positives. — 6 L'antagonisme entre la science et la philosophie. — 7. L'unité synthétique et l'unité analytique de méthode. 221

CHAPITRE V.

L'EXPLICATION PSYCHOLOGIQUE DU DÉVELOPPEMENT GÉNÉRAL DE LA PHILOSOPHIE.

1. La méthode psychologique. — 2. La théorie de la connaissance. — 3. Un problème élémentaire. — 4. Tentatives modernes d'explication. — 5. Qu'est-ce qui existe réellement? — 6. Les cinq phases de l'évolution. — 7. Objections..... 230

TROISIÈME PARTIE

LA PHILOSOPHIE DU PASSÉ ET LA GENÈSE DE LA PHILOSOPHIE DES SCIENCES.

CHAPITRE Ier.

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA RELIGION.

1. Position du problème religieux. — 2. Définition de la religion. — 3. Unité primordiale des conceptions du monde et dualisme consécutif. — 4. Opinions de Voltaire et de Kant, de Hume et de Hobbes. — 5. La lutte sociale. — 6. L'accord avec la métaphysique. — 7. Les illusions théologiques et les illusions métaphysiques. — 8. Le développement des idées religieuses et le développement des idées scientifiques. — 9. La loi des trois types dans ses rapports avec les phénomènes religieux. — 10. Animisme et anthropomorphisme. — 11. Nouvelle explication de la série métaphysique. 247

CHAPITRE II.

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA RELIGION (FIN).

1. L'avenir des religions. — 2. Deux courants d'opinion. — 3. Position fausse du problème. — 4. Éléments sociologiques de la question. — 5. Conséquences de l'erreur signalée. — 6. Simplification illusoire du problème. — 7. La loi de corrélation et ses corollaires historiques. — 8. L'action sociale des doctrines théologiques. — 9. Autres aspects du problème. Les phénomènes pathologiques dans les sociétés hu-

maines. — 10. Un paralogisme. — 11. Illusions invérifiables. — 12. Influence de l'hérédité, de la sélection, de l'association des idées. — 13. Un problème de mécanique psycho-sociale. — 14. Les croyances scientifiques. — 15. Résumé. — 16. La théorie évolutionniste. — 17. L'athéisme et la philosophie scientifique. — 18. L'inconnaissable de la philosophie et l'inconnaissable des religions. — 19. Éléments empiriques et éléments transcendants de l'athéisme..... 262

CHAPITRE III.

LA MÉTAPHYSIQUE ET LA SCIENCE.

1. L'avenir de la métaphysique. — 2. Influence réciproque de la philosophie et de la science. — 3. Rôle du facteur scientifique. — 4. Les philosophies spéciales des sciences abstraites. — 5. Deux courants parallèles dans l'histoire de la métaphysique. — 6. Les *métasciences*. — 7. La philosophie *à priori* et les sciences spéciales. — 8. Conditions sociales du progrès scientifique. — 9. Disparition lente des types anciens de la pensée. — 10. Conditions objectives et subjectives de la métaphysique. — 11. La doctrine de l'inconnaissable aux époques de floraison et aux époques de décadence de la métaphysique. — 12. Confusion entre l'inconnaissable et l'irréductible. — 13. La philosophie *à priori* comme forme spéciale de la création esthétique. — 14. L'abstraction dans la science, dans la philosophie et dans l'art. — 15. L'erreur métaphysique et la vérité scientifique. — 16. La source commune de la métaphysique et de la philosophie scientifique.... 285

CHAPITRE IV.

CONCLUSION.

1. La conception scientifique du monde. — 2. Erreurs vulgaires. — 3. Les systèmes de philosophie scientifique. — 4. L'unité idéale ou absolue, et réelle ou relative et conditionnelle des phénomènes. — 5. Le point de vue historique. — 6. Avènement du groupe des sciences descriptives. — 7. Le nouveau matérialisme. — 8. Fluctuations de la pensée moderne. — 9. Les concepts négatifs de l'esprit humain. — 10. Causalité universelle et causalité spéciale..... 313

VERSAILLES, IMPRIMERIE CERF ET FILS, RUE DUPLESSIS, 59.

89094555083

b89094555083a

89094555083
B89094555083A